INHALTSVERZEICHNIS

Besprechungen

SIGLENVERZEICHNIS

AASS	Acta Sanctorum. Antwerpen – Bruxelles 1643–1925
ABME	Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος
ABSA	Annual of the British School at Athens
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz [et al.]. Berlin 1927–
AD	Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον
AJA	American Journal of Archeology
AnBoll	Analecta Bollandiana
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
BF	Byzantinische Forschungen
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca. 3e éd. par F.Halkin. I–III. Novum Auctarium. Bruxelles 1957. 1984
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BollGrott	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BSl	Byzantinoslavica
BV	Byzantina Vindobonensia
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca, I–XXIII. Berlin 1882–1909
CahArch	Cahiers Archéologiques
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum. I–IV. Berlin 1828–1877
CPG	Clavis Patrum Graecorum, ed. M. Geerard. I–V. Supplementum. Turnhout 1974–1998
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. I–XV. Paris 1913–1953
DChAE	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Paris 1912–
DIEE	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOT	Dumbarton Oaks Texts
EEBS	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EO	Échos d'Orient
ΕΦΣ	Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος
FM	Fontes Minores
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies

Hell	Ἑλληνικά
IRAIK	Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopol'e
IstMitt	Istanbuler Mitteilungen
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JHSt	Journal of Hellenic Studies
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (1969–)
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschafft (1951–1968)
JRSt	Journal of Roman Studies
LBG	Lexikon zur byzantinischen Gräzität, erstellt von E. Trapp [et al.]. I. A–K. Wien 2001
LexMA	Lexikon des Mittelalters. I–IX. München 1980–1998
LSJ	H.G. Liddell – R. Scott – H. Stuart Jones – R. McKenzie, A Greek-English Lexicon. Oxford [9]1925–1940. Revised Supplement, ed. by P.G.W.Glare with the assistance of A.A.Thompson. Oxford 1996
LThK²	Lexikon für Theologie und Kirche. I–X. Freiburg [2]1957–1968
LThK³	Lexikon für Theologie und Kirche. I–XI. Freiburg [3]1993–2001
MBM	Miscellanea Byzantina Monacensia
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MM	F. Miklosich – I. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi I–VI. Wien 1860–1890
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
NE	Νέος Ἑλληνομνήμων
OC	Orientalia Christiana
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by A.P. Kazhdan [et al.]. Vol. I–III. New York – Oxford 1991
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. Migne. 1–161. Paris 1857–1866
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina, ed. J.-P. Migne. 1–221. Paris 1844–1880
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, erstellt von E. Trapp [et al.]. Wien 1976–1996
PLRE	The Prosopography of the Later Roman Empire, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris. 1–2. Cambridge 1971–1980
PmbZ	R.-J. Lilie [et al.], Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. 1– . Berlin 1999–
PO	Patrologia Orientalis, ed. R. Graffin – F. Nau. 1– . Paris 1904–
PRK	Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, hrsg. v. H.Hunger – O.Kresten [et al.]. 1– . Wien 1981–
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. I– . Stuttgart 1950–
RbK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst. I– . Stuttgart 1966–
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung ... v. G. Wissowa [et al.]. 66 Halbbde, 15 Suppl.-Bde. Stuttgart – München 1893–1978
REB	Revue des Études Byzantines
REG	Revue des Études Grecques
RESEE	Revue des Études Sud-Est-Européennes

RHM	Römische historische Mitteilungen
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici
SBS	Studies in Byzantine Sigillography
SC	Sources Chrétiennes
Script	Scriptorium
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica
StT	Studi e Testi
TAPA	Transactions of the American Philological Association
ThEE	Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία. I–XII. Athen 1962–1968
Tgl	Thesaurus Graecae Linguae I–VIII. Paris 1831–1865
TIB	Tabula Imperii Byzantini. I– . Wien 1976–
TLG	Thesaurus Linguae Graecae. CD-ROM E. University of California at Irvine 2000
TM	Travaux et Mémoires
TU	Texte und Untersuchungen
VTIB	Österr. Ak. d. Wiss., Veröffentlichungen d. Kommission für die TIB
VV	Vizantijskij Vremennik
WBS	Wiener Byzantinistische Studien
WSt	Wiener Studien
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI	Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 1–21

ANASTASIA D. VAKALOUDI / THESSALONIKI

INFLUENCES OF THE RELIGIOUS SYNCRETISM IN THE EARLY BYZANTINE SOCIETY*

In the early Byzantine period sources we often see repetitions of famous religious contests of the past, concerning miracles and magic[1]. Other times religious confrontations between Christians and gentiles are blended with accusations about exercising magic. Sometimes, in early Christian hagiography, this confrontation turns to be only accusations about exercising magic from the one or the other side[2]. In these cases, the dogmatic confrontations between Christian and infidel priests turn into contests where they demonstrate their supernatural powers. These confrontations often take place in front of kings. The basic elements are that the infidel priests work always with the power of the demons and that the "canonically religious" men always win.

The repetition of the ancient contests of miracles and magic helps also the Christians to identify their holy men with the ancient miracle-workers, and in this way, to present them as the successors of the ancient holy men. Thus they can strengthen the angle that Christianism is the only acceptable religion and endowed with the power to create miracles, whereas the others are motivated by the evil demons and consequently their achievements can be explained as black magic, sorcery, and illusion.

Finally, through these contests we can have an idea of how much the religious syncretism, the admixture of religions that had started at the Hellenistic age and came to its utmost point at the second and third centuries AD[3], had shaped the eastern religions and how much magical beliefs had dominated this world.

In the first place the Christians wanted to prove that the power of the Jewish God (Father of Christ) was the only true and miraculous power in

* The subject has been presented in a paper at the XIV Hellenic Historical Congress of the Hellenic Historical Association (Thessaloniki, 30, 31 May and 1 June 2003).

[1] A. Kazhdan, Holy and Unholy Miracle Workers, in: *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire. Washington, D.C. 1995, 73–82.

[2] Didymus of Alexandria, Μοντανιστοῦ καὶ ὀρθοδόξου διάλεξις, ed. G. Ficker, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 24 (1905) 455, 13–14.

[3] L. Gernet – A. Boulanger, Le génie grec dans la religion (*L'évolution de l'humanité* 1,11). Paris 1932, 466.

comparison with the one of the pagan gods that were still powerful and influential at the early Byzantine period. An effective way of achieving this was to repeat the most known religious magic contest, the one between the powerful Egyptian magicians Iannes – Iambres and the Hebrew Moses (attested not in the *Old Testament* but in the Jewish apocrypha from the second c. B. C.)[4]. They contested in front of the Pharaoh in miracle-working, which is always the area of the magicians and the holy men; to these contests belong the subjugation of poisonous snakes and the domination on earth, water, air and fire[5]. People believed that the adepts of the laws of the universe could dominate the elements that the sublunary or cosmic area consisted of. These elements were earth, water, air, fire; they were made of mindless nature and subjected to vitiation[6]. Based on this contingency, those who operated in the area of magic or miracle could work out σημεῖα καὶ τέρατα (signs and wonders)[7]. *Signs* were called all the miracles that took place on the air[8]. *Wonders* were called all the miracles that took place on the earth as supernatural phenomena[9].

If one takes in mind, a) that some gentiles accused Moses as a magician and thought of his teachings to his fellow countrymen, a theory about the angels and their similar cult, as magic[10],

b) the Hebraic teachings, that the angels are responsible for every element in nature such as crystal, hail, frost, cool, winds, clouds, snow, ice,

---

4 St. Sakkos, Ιαννής και Ιαμβρής. Συμβολή εις την Εισαγωγήν και Ερμηνείαν της Καινής Διαθήκης. Thessaloniki 1973, 260, 262–271. A. D. Vakaloudi, Η Μαγεία ως Κοινωνικό Φαινόμενο στο Πρώιμο Βυζάντιο. Doctoral Dissertation of the Department of History and Archaeology of the Aristotelian University of Thessaloniki. Athens 2001, 52.

5 Macarius Alexandrinus, De patientia et discretione, *PG* 34, 868C. Pseudo-Macarius/Symeon = Makarios/Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B), ed. H. Berthold. 1. Teil. Einleitung und Tabellen, die Logoi B 2–29 (*GCS*). Berlin 1973, II, 3, 9 (p. 7, 15–21). Παράφρασις τοῦ Μεταφραστοῦ εἰς PN' κεφάλαια, Εἰς τοὺς πεντήκοντα λόγους τοῦ ἁγίου Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, Περὶ τελειότητος ἐν πνεύματι, Λόγος Α' . *Φιλοκαλία* 3. Athens 1960³, 184.

6 Eusebe of Caesarea, Tricennatsrede an Constantin, ed. I. A. Heikel, Eusebius Werke I (*GCS* 7). Leipzig 1902, 11, 13. Michael Psellus, Summaria et brevis dogmatum chaldaicorum expositio, *PG* 122, 1149–1152; Idem, Hypotyposis, in G. Kroll, De Oraculis Chaldaicis (*Breslauer Philologische Abhandlungen* VI, 1). Breslau 1894, 75.

7 Jean Chrysostome, Pour le deuxième jour de la Grande Semaine sur le psaume 5, sur les Actes: "Hommes d' Israel" et sur l'évangile: "Voici l'Agneau de Dieu", ed. J. Liébaert, Deux homélies anoméennes pour l' Octave de Pâques (*SC* 146). Paris 1969, 21, 306–310.

8 John Lydus, Liber de mensibus, ed. R. Wünsch, editio stereotypa editionis primae 1898, Stuttgart 1967, 2. 171.

9 John Lydus, Liber de mensibus, 2. 171.

10 Origène, Contre Celse, ed. M. Borret, t. I. Livres I et II (*SC* 132). Paris 1967, I. 26.

sounds, clap, shaft, cold, heat, every season of the year, but also the animals, the plants, the humans and anything else that exists on earth[11], then one can track down the unchallengeable belief that some men, called either magicians or miracle workers, had the acquiescence of these spirits (and through them of God himself)[12] to control their corresponding cosmic elements as they wished.

According to a conception which had its roots in the Hellenistic age and had been developed during the Christian centuries, these powerful "Philosopher-magicians" were studying the supernatural forces and because of this knowledge they managed to control them[13]. The Christian writers developed this perception from their own point of view. At first they wanted to point that the ancient pious and virtuous Jews, the ones that God had chosen for a holy mission, were endowed with the miraculous power to contact the spirits and be able to control them or to be clairvoyants. The Jew Joseph for example, the son of Jacob, who had lived in Egypt and could explain the dreams -which means to contact the good intermediate supernatural forces <angels> and learn the will of God, an idea that Plato adopted too with his *daemonia, demons*[14]- had proved himself wiser than the astrologists, the diviners, the magicians, the philosophers. The Jew prophet Daniel who had also the ability to explain the dreams, had overpassed the Babylonian sages, astrologists, diviners, magicians, philosophers[15].

The explaining of dreams was a characteristic of the all-powerful Persian and the Babylonian Magi[16] but also of the Egyptian magician-priests[17]. However, the Christians wanted to prove that only the ancient holy Jews,

---

[11] Epiphanius of Salamis, De mensuris et ponderibus, *PG* 43, 276. J. M. Hull, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition. London s.d., p. 38.

[12] Cf. John Chrysostom, In Epistolam ad Ephesios commentarius, cap. IV, Homilia VIII, *PG* 62, 63.

[13] John Lydus, Liber de mensibus, 4. 81. Michael Psellus, Expositio in oracula chaldaica, *PG* 122, 1132. E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational. Berkeley and Los Angeles 1951 (Greek transl. G. Giatromanolakis, Οι Έλληνες και το παράλογο. Athens 1978[2]), p. 205.

[14] Plato, Symposion, text, translation, and commentary, ed. Io. Sykoutris, Athens 1976[6], 202e–203a, and n. 2, p. 138.

[15] John Chrysostom, In Epistolam ad Philippenses commentarius, cap. II, Homilia V, *PG* 62, 215–216.

[16] Hérodote, Histoires, ed. Ph.-E. Legrand, Livre VII, Polymnie. Paris 1951, 19. G. Luck, Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts Translated, Annotated and Introduced. Baltimore and London 1985, 5–6. H. C. Kee, Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times. Cambridge, London 1986; repr. 1987; first paperback ed. 1988, 99.

[17] Hérodote, Histoires, ed. Ph.-E. Legrand, Livre II, Euterpe. Paris 1944, 83, n. 1, p. 120.

the ancestors of Christianism, were using the powers of the good spirits and so they always won, while the others were using the evil spirits, the demons, and so they were unable to overcome them. Consequently the Egyptian priests were making περίεργα καὶ γοώδη which means black magic and deceiving illusions but the same acts performed by Moses and Aaron were real miracles worked by God[18]. This privilege was claimed afterwards by the Christians while the gentiles and the heretics, like Jews or Gnostics, were being accused of turning to the demons instead of the good spirits[19].

According to the tradition, many times the Jewish philosopher-magicians – like the famous demons' persecutor Solomon – had the ability of using angels against the demons. In astrology and in theories about spirits the archangels – who sometimes are called gods – and the angels are connected with the stars and the celestial bodies which are their residences[20]. There were special angels who had as a duty to chase the demons to the infernal places (hell). These were the orders of the *Angels,* the *Archangels,* the *Cheroubim* and the *Seraphim*[21]. Therefore, if someone wished to fight the demons, he had to call these spirits for help[22].

The Jews had the fame of being excellent exorcists; according to the testimony of Joseph they carried out successful magical ceremonies by which they averted the demons that caused illnesses, pain and grief to the humans. In these ceremonies they combined herbal medicines with the recitation of magical prayers. These prayers were said to be the prayers that Solomon had written by the inspiration of God himself. With them and by the help of Michael, the most powerful angel, he had dominated and imprisoned the demons[23].

---

18 Eustathius von Antiochien, Über die Hexe von Endor, ed. E. Klostermann, Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor (*Kleine Texte für Theologie und Philologie* 83). Bonn–Berlin 1912, 9. 27, 27.

19 Epiphanius von Salamis, Ancoratus und Panarion haeresiarum, ed. K. Holl, I, 1–33 (*GCS* 25). Leipzig 1915, 3. 303, 14–25.

20 Th. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber (thereinafter OZ), v. I. Amsterdam 1974 (Impr. 1st ed. Leipzig 1921), §§ 154, 151.

21 John Chrysostom, In Epistolam ad Philippenses commentarius, cap. III, Homilia XIII, *PG* 62, 279.

22 Callinicos, Vie d' Hypatios, ed. G. J. M. Bartelink (*SC* 177). Paris 1971, 28, 14–30, (188–192). K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae (thereinafter PGM), vols. 1–2 Leipzig 1928; 1931. 2nd ed. vols 1–2 Stuttgart 1973/1974, 2: P. 10. Pseudo-Psellus, Le *De Daemonibus* du Pseudo-Psellos, ed. P. Gautier, *REB* 38 (1980) 105–194, Text: pp. 133–177; p. 171, 570 – p. 173, 589. Hopfner, OZ I. § 178.

23 Flavius Josephus, The Jewish Antiquities, Books V–VIII, ed. R. Marcus (*Loeb Classical Library*). London 1958 (3d Impr. 1st ed. 1934), VIII. 46–49. Cf. Preisendanz, PGM. 2:

Nevertheless, the Christians couldn't allow this reputation of the Jews to be continued. This nation had become the most hateful for Christianism and so the Jewish exorcists had to be proven as despicable magicians. A way of doing this successfully was to mention a relative "indirect" contest, the one that took place between this kind of Jewish magicians and the Apostle Paul, at the time that he was teaching in Ephesos (AD. 54–57). The Jewish exorcists of that time were well informed of Christ's miracles and they were also eyewitnesses of the miracles that Paul had performed in His name in Ephesos. So they dared to add Christ's and Paul's names, among the powerful magic names which they used in their prayers in order to avert a demon from a possessed man[24]. But it seems that at this time the Jews didn't have the help of the angels they called; the moment they pronounced Christ's and Paul's names, the demon had attacked them, bit them wildly and chased them wounded[25].

Another aim of the Christian writers was to show that the Christian miracle-workers were the only true successors of the Hebrew prophets, the most respectful and miraculous men in the Jewish religion, who were blessed to speak directly with God and his angels. The Christian holy men had to be shown as the heirs of this divine power and its miraculous emanations. The best way of proving this, was to ascribe to the Christian holy men all the miraculous characteristics of the prophets.

Flying was one of the supernatural powers that the Hebrew prophets had. Elias flew in the sky in a vehicle of fire[26]. However, it must be mentioned that flying was also a characteristic of the ancient pagan Ὑπερβόρειοι (Hyperboreans lived north from Scythes) miracle-workers and holy men,

P. 17 (Amulet against the evil spirits and illness, 5th or 6th century AD). G. Vikan, Art, Medicine and Magic in Early Byzantium. *DOP* 38 (1984) 65–86, pp. 69–70, 80. Supplementum Magicum I, ed. R. W. Daniel – F. Maltomini, *Papyrologica Coloniensia*, vol. XVII, 1. Köln 1989, 24. fr. B., p. 68 and n. 3.

[24] For similar exorcisms, see A. D. Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας. Οι Συνεχιστές του Πυθαγόρα και του Πλάτωνα στη Χριστιανική Εποχή, Θαυματουργοί Ιερείς ή Μάγοι; Athens 2000, pp. 219–222 and especially pp. 221–222.

[25] John Chrysostom, Commentarius in Acta Apostolorum, Homilia XLI, *PG* 60, 288. Idem, Argumentum Epistolae Primae ad Corinthios, *PG* 61, 11.

[26] Jean Chrysostome, Pour le deuxième jour de la Grande Semaine sur le psaume 5, sur les Actes: "Hommes d'Israel" et sur l'évangile: "Voici l'Agneau de Dieu", 15, 205–220. S. Ephraem Syrus, Sermo in Eliam [*BHG* 574]: Sermones in Abraham et Isaac, in Basilium Magnum, in Eliam, in: S. Ephraem Syri Opera, Textum syriacum graecum latinum ad fidem codicum ed. S. I. Mercati, t. I, fasc. 1 (*Monumenta Biblica et Ecclesiastica* 1). Romae 1915, 120–121. p. 222, 477 – p. 223, 484.

the priests of the god Apollo, like Abaris the student of Pythagoras[27], or of the ancient Greek miracle-workers and seers, priests of the god Dionysus, like Musaeus. At the early Byzantine period also the Neoplatonic writers attached the ability of flying to their holy men, like Isidorus[28]. According to the Christians, all the idolaters who had this characteristic, were magicians helped in their action by the evil demons. This was proven by a contest about flying, cited in the Byzantine sources, which was held between Christian holy men and a magician. It was the one between the Apostles Paul and Peter and Simon the Magus[29] in Rome, in front of the emperor Nero. Simon, the founder of Gnosticism, who professed to be the Holy Spirit[30], wanted to be the very opposite of Christ[31], and was proclaimed by his followers as god, announced that he could fly up to the sky in a vehicle of the demons. The Apostles Peter and Paul had blasted him on the earth with an arrow by praying to their God[32].

Because of the influence, which the magicians exercised upon people, the Christian writers' main interest was to expose them and to show that their intention was to deceive people in any way; one way that the magicians were using, in order to deceive people, was to impress them with "monstrous" illusions and, by this means, to take advantage of them as much as they could. However, the Christian holy men appeared with their superior powers as peoples' saviors and helped them to free themselves from the magicians' deception and exploitation. In this way, by exposing the magicians' illusional arts, they showed people where to turn and ask for help during moments of crisis. Accordingly, at the age of Constantine the

---

[27] Hérodote, Histoires, ed. Ph.-E. Legrand, Livre IV, Melpomène. Paris 1945, 36. Kosmas of Jerusalem, Ad Carmina S. Gregorii Theologi, *PG* 38, 347–670. M. P. Nilsson, A History of Greek Religion. Oxford 1949[2] (Greek transl. A. Papathomopoulou, Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας, Athens 1966), p. 214. Plato, Charmides, ed. W. R. M. Lamb (*Loeb Classical Library*). London 1964 (2[nd] Impr. of the 1[st] ed. 1927), n. 3, pp. 58–59.

[28] Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 108.

[29] Macarius Alexandrinus, De patientia, *PG* 34, 868C. Pseudo – Macarius / Symeon = Makarios / Symeon, Reden II, 3, 9 (p. 7, 15–21); Idem, Περὶ τελειότητος, p. 184. Cyrillus of Jerusalem, Procatechesis, ed. G. K. Reischl, S. patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia. München 1848, 2[nd] Impr., Hildesheim 1967, vol. I., 2. p. 2; 4, p. 8. John Malalas, Chronographia, ed. L. Dindorf, Bonn 1831, 255, 9–18.

[30] Cyrillus of Jerusalem, Catechesis XV illumandorum, ed. J. Rupp, S. patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia. München 1860, 2[nd] Impr., Hildesheim 1967, vol. II, 5. p. 160.

[31] Cyrillus of Jerusalem, Catechesis XVI illumandorum, ed. J. Rupp, ibidem, vol. II, 6. p. 210.

[32] Cyrillus of Jerusalem, Catechesis XVI illumandorum, 15. p. 176. John Malalas, Chronographia, p. 255, 9–18.

Great a magician appeared to the army in Cappadocia, presented a flying dragon and persuaded the crowd to sacrifice to it. Agapetos, the Christian bishop of Synaos, appeared, antagonized the magician and proved himself superior to the magician. In a public contest between them, the magician showed the dragon's apparition while the Christian bishop began to recite prayers. As a result, lightning and thunder began to fall, which dissolved the magician's illusion. This incident confirmed the superiority of Christianism and a lot of people was persuaded by it to be baptised[33].

Another means that the Christian men of the Church were using, in order to present their miraculous men as the successors of the famous holy Jewish men and ancestors of Christ, was to ascribe to them the power of creating fire. This was a tactic that they had adopted from the Jews. The Jewish writers were also ascribing this miraculous characteristic to their holy men. Accordingly, Moses, the one who was allowed to see God in person, had the ability to create fire with the recitation of a prayer. This power was ascribed to him by the Hebrew writer of the first century AD. Artapanos. Moses said a prayer to his God and suddenly a fire was created without any wood or other material[34].

Then the prophets were endowed with this miraculous power, which they used in order to fight against gods and priests of every polytheistic religion. For example this miracle working was the basic element in the contest between the prophet Elias and the priests of the god *Baal*[35] or *Beelphegor*, *Phegor*, *Bel*, or (in Greek) *Kronos*[36]. Elias managed, with his prayer to his God, to create fire which fell from the sky and fired the altar with his fatling[37], while the gentile priests – who cut themselves and spilled their blood according to their custom as an offering to their god[38] – had failed[39].

---

[33] Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀγαπητοῦ ἐπισκόπου Συναοῦ [*BHG* 35], ed. A. Papadopoulos-Kerameus, Varia Graeca Sacra (*Studia Byzantina Lucis ope iterata* VI). Leipzig 1975, pp. 114–129, 7, p. 117, 5–15.

[34] Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique, ed. G. Schroeder – E. des Places, Livres VIII–IX–X (*SC* 369). Paris 1991, IX. 27, 21.

[35] John Chrysostom, In Psalmum CV, *PG* 55, 663–664.

[36] John Chrysostom informs us about the contact of the Hebrews with Moabites and their cult of the god Βεελφεγώρ or Φεγώρ or Βάαλ or Βήλ or (in Greek) Κρόνος. Apotropaic magic ceremonies and χοαί (funeral offerings of water) were being offered to this god by eastern peoples and the Greeks. The Father concludes by saying that if someone thought of these gods as dead humans, he wouldn't be wrong; see John Chrysostom, In Psalmum CV, 663–664.

[37] Jean Chrysostome, Sur le sacerdoce, ed. A.-M. Malingrey (*SC* 272). Paris 1980, III, 4 (146,34–45).

[38] Eustathius von Antiochien, Über die Hexe von Endor, 8. 26, 6–7.

[39] Jean Chrysostome, Sur le psaume II, sur les Actes: "Or le lendemain leurs chefs se réunirent", et sur le boîteux de la Belle Porte, ed. J. Liébaert, Jean Chrysostome, Deux

In order to accomplish his aim, Elias built an altar with twelve stones – as many as the tribes of Israel (or the Apostles) – and placed a fatling on it, then he made a triple circle with water around it, and after he had said his prayer, fire fell from the sky and burned the fatling. In his prayer to God he had said: Ἐπάκουσόν με, Κύριε, ἐν πυρὶ σήμερον· ἐπήκουσάς μου ἐν ὕδατι, ἐπάκουσόν μου καὶ ἐν πυρί. Καὶ ἰδού, καλέσαντος αὐτοῦ ἐν τάχει πῦρ κατέβη ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ...[40].

However, it must be mentioned that the magic circle, the purgative ceremonies with water, the magical number three, the use of stones, the sacrifice, were elements which were used by religious men and magicians. The use of these elements had its roots in the eastern belief of the *occultism*, an attempt to approach and affect the supernatural forces with material agents, such as sacrifices of animals, use of plants and stones which had a direct connection ("sympathy") with the spirits[41]. The Christians were aware of the danger that their religious men could give the impression that they were conducting a magical ceremony, and furthermore that they were magicians who were helped by the demons, instead of miracle-workers acting by the help of God. Thus John Chrysostom – wanting to make the distinction between religious men and magicians – referred to the powers of the prophet to dominate the rain, to command the winds, to throw fire on fatlings, but he made clear that all these happened by the effect of God's grace and permission[42].

The work of Elias was transferred by the Christian writers to the hands of their holy men. The Christian miracle-workers were using their similar power in order to prove that Christianism was the only true faith against

---

homélies anoméennes pour l'Octave de Pâques (*SC* 146). Paris 1969, 2, 31–40. Pseudo-Macarius/Symeon, Sermon XX., Homélies propres à la collection III (*SC* 275). Paris 1980, 238, 50–58. Cyrillus of Alexandria, In d. Joannis Evangelium: Accedunt fragmenta varia nec non tractatus ad Tiberium diaconum duo, ed. P. E. Pusey, v. III. Oxonii 1868, Impr. Bruxelles 1965², p. 195, 21–22. Kosmas of Jerusalem, Ad Carmina S. Gregorii Theologi, 378.

40 John Chrysostom, In Petrum Apostolum, *PG* 50, 733. Encomium on ss. Peter and Paul attributed to Severian of Gabala, ed. M. E. Foat, Encomiastica from the Pierpont Morgan Library, Five Coptic Homilies Attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antinoe, Severian of Gabala, and Theopempus of Antioch, translated by P. Chapman – L. Depuydt – M. E. Foat – A. B. Scott – S. E. Thompson, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 545, *Scriptores Coptici*, t. 48. Lovanii 1993, 128. 94, 19–29. – 130. 95, 14–16.

41 F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain. *Conférences faites au collège de France en 1905*, Paris 1963 (Impr. 4th ed. 1929), p. 108. Dodds, The Greeks and the Irrational, p. 207.

42 John Chrysostom, In Petrum Apostolum, 734, 736.

all pagan religions. For example, during the Christian era, Saint Alexander, in a confrontation with a defender of the local gods' cult, turned to the east, extended his hands and prayed in such a way ὡς κινηθῆναι καὶ αὐτὴν τὴν κτίσιν. This expression reflects the unlimited power of his εὐχή. After he had said his prayer, fire came from the sky and burnt everything around him[43].

However, it must be mentioned that during the Christian age there were also pagan holy men, who lived exactly like the Christians, with prayers, asceticism, and constant contact with the gods, the famous Neoplatonic theurgists, to whom the pagan writers ascribed the same miraculous power of creating fire. For example, exactly the same demonstration of power on fire as the above, was ascribed by Damascius (sixth century AD.) to a gentile "religious man". Asclepiades, the brother of Heraiscus, Neoplatonic philosopher who taught in Alexandria and had studied deeper than his brother the *Egyptian mystic knowledge*[44], climbed once the Libanus mountain and from there he threw fire on the soil all over the valley, turning everything into ashes[45].

The knowledge, which Asclepiades had obtained through his thorough study of the Egyptian mysticism, gave him the power to perform this miracle. If one compares Asclepiades' miracle-working with a fragment from the "*Chaldaean Oracles*", one will notice an interesting similarity. This fragment reveals to the initiates that, in case they want to invoke Hekate, the goddess will appear in front of them either as a shapeless fire, from which a voice will come out addressing them, or as a huge mass of light, which will explode like a coil around the field, where they stand[46]. As it seems, the miracle-working of Asclepiades focused on the conduction of a magic-mantic rite in the open air, aiming at invoking Hekate and at speaking with her[47].

Still we can trace a difference here, between a Christian and a gentile miracle-worker. The first worked his miracles for the sake of Christ whereas the other one worked them for his own benefit. This attitude went along with the religious attitude. The Christians asked the supernatural forces

---

[43] E. de Stoop, Vie d' Alexandre l'Acémète [*BHG* 47], *Patrologia Orientalis*, t. 6. Turnhout 1971 (Impr. 1st ed. Paris 1909), 13. [27]. p. 667, 9 – [28]. p. 668, 10.

[44] The Prosopography of the Later Roman Empire, v. II (AD 395–527), ed. J. R. Martindale, Cambridge, London 1980, p. 158.

[45] Damascius, Vitae Isidori reliquiae, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967, (fr.) 166. 10–11.

[46] The Chaldean Oracles, ed. R. Majercik, Leiden 1989, fr. 146 (p. 104).

[47] Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 97. Cf. H. Lewy, Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Cairo 1956, 2nd ed. Paris 1978, pp. 245–246.

for help. The gentile priests and the magicians believed that they could dominate the supernatural forces, because of their mystic (Egyptian) knowledge, and they commanded them to do as they wished.

Yet the problem of the pagan and the Jewish miracle-workers who created fire remained. Consequently, the Christian holy men had to be proven as their superiors, that is, to have the power to extinguish miraculously the fire that the magicians were creating. An example was traced at the time of Constantine the Great, when another indirect contest took place, which showed the power of the magicians or miracle workers on fire but also on water. The Jewish magicians were tried with μαγγανείας, μαγείας, περιεργίας, which means magic methods, to quench the fire that some workers were using, in order to build a Christian church in Tiberias. But the Christian priest Joseph ordered to bring to him a basin full of water on which he made the sign of the cross. Then he uttered Christ's name (μεγάλῃ τῇ φωνῇ) – in order to frighten the demons – and he asked that the water would obtain magical powers and nullify the Jewish magic. The recitation of the godly names with a loud voice was a practice held also by magicians, as a method to impose themselves to the demons and frighten them[48]. After he had thrown the water into every kiln, ἀνελύετο τὰ φάρμακα, he resolved the magic and the fire appeared again[49].

During the Christian age, the Persian court had become a "battlefield" of magic contests between the Christian bishops and the Magi-priests. The cause was, naturally, the influence, which they wanted to exercise upon the Persian king as his counselors, in favour of their religion. Accordingly, a contest of magic, cited by Anastasius I. Sinaïta (sixth century AD.), took place in front of the Persian king Arrinatus. Obviously it concerned the exercise of authority at the royal court; this was proven by the aim of the Persian Magus Oricatus at overcoming the glorious Aphroditianus (θαυμασίου Ἀφροδιτιανοῦ), as the king himself had called the Christian bishop, and his wish to take up his place[50]. This contest is also very important from another point of view. It constitutes a valuable source about the arts of the famous Chaldaeo-Iranian magic, as it resulted after centuries, when the Chaldaeo-Persians, by the name of *Magousaioi*, were travelling towards Asia Minor, establishing colonies in the process, after the admixtures and the combinations with different religions, beliefs in angels and demons,

---

48 Cf. Lucan, The Civil War, ed. J. D. Duff, Books I–X (*Loeb Classical Library*). London 1957, VI. 693–694.

49 Epiphanius of Salamis, Panarion, I, 12. 347, 27 – 348, 23.

50 Anastasius I. Sinaïta, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden, ed. E. Bratke (*TU* N. F. IV, 3). Leipzig 1899, p. 22, 4–12.

superstitious customs, magical practices. Finally, it shows how the Christians were influenced by all these practices and how they used them in their own religion[51].

As already Iamblich (the introducer of theurgy in Neoplatonism, who lived in the fourth century) had written, the chaldaeo-iranian philosophy, which Oricatus represented, was working on magic about changing the weather phenomena, necromancy, and other kinds of demonic magic or divination[52]. Iamblich assimilated this μαγικὴ παιδεία with the Greek education[53]. Disposing of both, he himself had became a very prominent orator[54]. The popular faith in the powers of the Chaldaeo-Babylonian magicians was unchallengeable. People believed that these magicians – by using invocations of gods' secret names, all-powerful magical prayers, and magic rites – could work miracles, even resurrections[55].

In a doctrinal session the πρῶτος τῶν ἐπαοιδῶν Ὀρίκατος (*Oricatus, the head of Magi)* asked for the headmost position because of his ascendancy in miracle working. They all agreed that he should give a real proof of his allegation with *signs and wonders*[56]. At the beginning he created a hawk of clay and made it fly. The head of the Christians S. Casteleus and the other bishops prayed, and immediately the bird became once again clay and crushed to the ground[57]. Maybe this incident explains very well the fact

[51] Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 13, 60ff.

[52] J. Bidez – F. Cumont, Les Mages hellénisés, v. II. (Les textes). Paris 1938, fr. B10c, p. 23, fr. B30, p. 40, fr. O104, pp. 247–248. Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 167.

[53] This is the reason why, in the sources, the pagans are mentioned as "Greeks". The religious/magic syncretism at the hellenistic age had brought a high estimation about these eastern practices to the Greeks and so they adopted them; see Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 59ff. – 120ff. For further similar information about the antiquity, see also A. D. Vakaloudi, Η Γένεση του Θεϊκού Ανθρώπου στις Αρχαίες Θρησκείες. Athens 2002.

[54] Photius, Bibliothèque, v. II. (Codices 84–185), Paris 1960, ed. R. Henry, vols. 1–8, Paris 1959–1977, 94, [75b] (pp. 39–40). J. Bidez – F. Cumont, Les Mages hellénisés, v. I. Paris 1938, pp. 148–149. Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 178ff.

[55] Lucian, Philopseudes, ed. C. Iacobitz, Lucianus. Accedunt scholia auctiora et emendatiora, v. III. Hildesheim 1966 (Impr. ed. 1839), 10, 11, 12. Cf. Ephesia Grammata, aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen u.s.w. gesammelt von K. Wessely. Wien 1886, p. 10. Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 120ff.

[56] Anastasius I. Sinaïta, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden, p. 22, 4–12. – p. 23, 8–21.

[57] Ibidem, p. 24.

that the magicians were based on their illusionistic powers, aiming at tricking people[58]. The bishops revealed the illusion that Oricatus had created, and they showed that his magic was a fraud.

Then Oricatus tried to show his power on water. In order to whiten some Indians and Ethiopians, he took some water from a spring, put it in a silver basin, invoked the spirits, in whom he believed, with *a magic prayer* (ἐπαοιδίαν) and poured the water on these persons. At once their body was filled with wounds and they screamed in pain, while he threatened the spirits, which he had summoned, showing his terrible anger against them. The Christian bishops exorcised the victims, they baptized them with an invocation to the Holy Spirit (in order to consecrate the water) and they healed them by converting them to Christianism[59].

The water had a damaging effect because of the invocation of the gentile gods, as long as they represented the evil spirits, which desired to afflict the humans. On the other hand, it obtained a beneficial virtue after the invocation of the Holy Spirit and Christ's name. Over and above the magician dared to address the spirits menacingly. He believed that he was superior to them and he could control them by force. Therefore he addressed the powers of darkness because, as Iamblich had said, the humans can threaten only the demons; none has the power to threaten the spirits of good. Moreover only the Egyptians were invoking the demons. The Chaldeans exercised *theurgy*, that is the contact with the good spirits[60]. Thus, what we observe here is an attestation of the religious syncretism[61].

One of the most characteristic demonstrations of a Persian Magus (and also a man who was engaged in the arts of black magic) was to be able to summon the spirits of the dead. Accordingly, the magician Oricatus went beyond any limit in his attempt to show his powers, and dared to call a

---

[58] This fact had been mentioned by many Christian churchmen, who warned the people to be aware of the magicians' deceitful miracles; see Didymus of Alexandria, Expositio in Psalmos, 63, Psalmus LXII, *PG* 39, 1433B. Jean d' Apamée, Dialogues et traités, ed. R. Lavenant (*SC* 311). Paris 1984, VI. 115, 109–119 (syr. 70–81). Cyrillus of Alexandria, In d. Joannis Evangelium, Accedunt fragmenta varia nec non tractatus ad Tiberium diaconum duo, ed. P. E. Pusey, v. III, Oxonii 1868, Impr. Bruxelles 1965[2], p. 195, 5–12. Pseudo-Eusebius of Alexandria, Sermones, Sermo XXII, "De astronomis", *PG* 86[1], 453C–456D.

[59] Anastasius I. Sinaïta, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden, p. 24.

[60] Jamblique, Les mystères d'Égypte, ed. E. des Places, Paris 1966, VI. 7, 249. H. P. Georgoulis, Μαγεία, in P. Drandakis, Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια[2], Athens, s.d., v. XXII, pp. 412–414, 413.

[61] Gernet – Boulanger, Le génie grec dans la religion, L'évolution de l'humanité, p. 466.

dead priest from netherworld. The method that he used by lighting up a big fire, offering veals, holding ῥάβδους καρυίνας and calling the supernatural forces[62], corresponds to the description of the Persian magic fire-worship that Persians pretended to have inherited from Zoroaster. It is described as a mystic cult that was based on the principle of the *decans*[63] with *avestic*[64] hymns, with the existence of fire and sacrifice, and sacred fascicles of sticks with which the faithful "bewitched"[65].

In my opinion, the element of the sticks was bacchic. The faithfuls of Bacchus – a god who had died, went to the underworld and then was resurrected – held torches and sticks crowned with ivy and leaves of the vineyard, that had a pinecone on the top, the so-called θύρσοι[66]. This element was also Egyptian[67]. Obviously the *Magousaioi* (the admixture of Chaldeans/ Babylonians/Medoi/Persians) colonists of Lydia, Anatolia and Near East had transferred and developed sorcery in their colonies, along with the fire-worship and the figure of Zoroaster as an astrologist and a prophet. As it seems, they had also combined the fire-worship ceremonies with the local cults of Dionysus-Sabasius and other deities[68]. This religious syncretism is attested also by Oricatus himself, when he refers to Hera as one of the deities whom he worships[69].

---

62 Anastasius I. Sinaïta, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden, p. 25.

63 Basic astrological deities that lived in the stars and were attached to the Zodiac, see Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 165. Eadem, Η Μαγεία ως Κοινωνικό Φαινόμενο στο Πρώιμο Βυζάντιο, 271–272.

64 Coming from Avesta, the sacred book of the Persians; see Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 165.

65 Bidez – Cumont, Les Mages hellénisés, v. II, fr. D12, p. 86. Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 165.

66 Nilsson, History of Greek Religion, p. 220. H. G. Liddell – R. Scott, Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης, Athens, s.d., v. II, p. 503. Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 65, cf. p. 169.

67 O. Kern, Orphicorum fragmenta. Berlin 1922, fr. 227, p. 243. Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 65, cf. p. 169.

68 Bidez – Cumont, Les Mages hellénisés, v. I, pp. 5–6; Dionysus-Sabasius, an old thracophrygian mystic god, who was born by Jupiter and Persephone or Jupiter and Gaia, had been identified during the hellenistic age (by a bold etymological combination) with "Jahwé Zebaoth" the god of the heavenly army in the Bible. Sabaoth = Sabasius was worshiped as the all-powerful and holy Master of the Universe; see John Lydus, Liber de mensibus, IV. 51, 52. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, pp. 59–62. For further information see also A. D. Vakaloudi, Η Εξέλιξη της Μαγείας από την Αρχαιότητα έως τους Πρώτους Χριστιανικούς Αιώνες. Athens 2001, pp. 37–51, 83ff.

69 Anastasius I. Sinaïta, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden, pp. 26, 29.

Cyril of Alexandria describes the Chaldean ῥαβδομαντεία as an art of the Χαλδαίων περιεργίας (black magic) in which the priests recited magical prayers in front of two standing sticks. With the invocation of the demons, the sticks bowed and then they turned back to their place. According to the declination that they had during their fall, the magicians could guess the future. During the process they were in a state of "enthusiasm", of madness, as if the deity had entered into them[70].

Perhaps in the case of Oricatus, the magician adapts the ceremony of the mantic demonic gathering to his purpose, which is to bring a dead from the netherworld. In addition, what Oricatus was conducting, was a kind of necromancy[71]. So there is a connection between his aim and the demonic kind of divination, which justifies the adopting of this practice. The ghost that came from the netherworld confessed being a demon and not the spirit of the dead priest. He said that he was forced by the magical ceremonies of Oricatus to appear on the earth and to deceive the session. The Christians annihilated the demon with the exorcism of *blowing*[72].

The Christian miracle-workers had adopted many of the superstitious methods that the ancient Hebrews used in order to fight against demons. Blowing on the face of someone was also an old traditional Jewish practice. Whoever wanted to exorcise the evil spirits which brought sicknesses, sorrow and every disaster to the humans, exercised this practice along with the recitation of magical prayers[73]. I think that the blowing was based on the creation of man by God. God had blown and His Spirit had entered into the humans. Thenceforth the blowing had the same function as the spittle[74]; it controlled the demons[75] and at the same time it reflected the

---

[70] Cyrillus of Alexandria, In XII prophetas post pontanum et aubertum, ed. P. E. Pusey, Oxonii 1868, 2nd ed. Bruxelles 1965, v. I, pp. 107–108, 10.

[71] Pseudoclementina, *PG* 2, cap. 27, col. 492–493. C. H. Kraeling, Was Jesus Accused of Necromancy? *Journal of Biblical Literature* 59, Part 1 (March 1940) 147–157, p. 156. Luck, Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds, p. 34.

[72] Anastasius I. Sinaïta, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden, pp. 25–26, 4.

[73] Cyrillus of Alexandria, In XII prophetas v. II, p. 36, 3–5. – p. 37, 1–5.

[74] About the role of the spittle in the ancient Egyptian mythology see G. Pinch, Magic in Ancient Egypt. Austin 1994, 24. Also about the spittle see E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer. Leipzig 1914, 266, n. 4. Ph. Koukoules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, v. Α′, II. Athens 1948, 242. G. K. Pournaropoulos, Ἱστορία τῆς ἰατρικῆς διὰ μέσου τῶν αἰώνων, issue Α′, Athens 1952², 60. For the miraculous power of the spittle in Christianity, see John Chrysostom, Commentarius in sanctum Ioannem Apostolum et Evangelistam, Homilia LVII, *PG* 59, 311.

[75] John Chrysostom, Commentarius in sanctum Ioannem Apostolum et Evangelistam, Homilia LVII, 311. Basilii aliorumque scholia in s. Gregorii orationes, *PG* 36, 907B–C.

power of life. Therefore it obtained creative power and also gave out something of the holy person that practiced it[76].

The most powerful demonstration of a Persian Magus, but also of a man who was involved in the arts of black magic or of a holy man and a miracle-worker, either Christian or pagan (as the famous pagan "saint and god" Apollonius of Tyana, who lived in the first century AD.[77]), was the resurrection of the dead. This was also an inheritance from the famous ancient magicians or miracle-workers, as the Egyptians and the Jews, of whom the Persian Magi and the Christian holy men alleged to be the successors. The Egyptian magician-priests, who possessed magical formulae, chests full of magical books (the well known magical papyri) and herbs for charming the humans, were capable of doing very much harm; to bewitch people by spitting them on the face and make them live only during the night while during the day they would lie like dead; to send human souls to netherworld and imprison them there while their bodies would lie on the earth like dead. But for all these bad magic consequences the Egyptians had also antidotes which reversed the situation back to normal[78].

On the other hand the fame of the Hebrews as powerful magicians is well known and for this reason the magical papyri often recommend the magicians to use the Hebraic language when they call the spirits[79]. The greatest contribution of Judaism into magic is the name of the one God. Its interpretations IA, IAO, ADONAI and JAHWEH are very much in use in magical formulae[80]. Thanks to the knowledge of this name and the teaching of Moses who ἐπαιδεύθη πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις (*was trained in all the wisdome of the Egyptians, and became all-powerful both in words and actions*)[81] but also the names of the famous demons' persecutor Solomon[82], of the Chaldean astrologist Abraham and the

---

[76] John Chrysostom, Commentarius in sanctum Ioannem Apostolum et Evangelistam, Homilia LVII, 311.

[77] Vakaloudi, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 36ff.; 217ff.

[78] Photius, Bibliothèque, v. II. (Codices 84–185), 166, [109b], (p. 143). – [110a–b], (pp. 144–145). Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, p. 266ff.

[79] W. M. Brashear – A. Bülow-Jacobsen, Magica varia. *Papyrologica Bruxellensia. Études de papyrologie et éditions de sources* 25, Bruxelles 1991, 22.

[80] M. P. Nilsson, Greek Piety. Oxford 1948, 174. A. D. Nock, Greek Magical Papyri, in: idem, Essays on Religion and the Ancient World, Cambridge, Mass. 1972, v. I, p. 188. Luck, Arcana Mundi, p. 27. Hull, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition, p. 31.

[81] John Chrysostom, Commentarius in Acta Apostolorum, Homilia XVI, *PG* 60, 127–135.

[82] Flavius Josephus, The Jewish Antiquities, VIII. 45. Justin the Martyr, Dialogus cum Tryphone Judaeo, ed. E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen. Göttingen 1984 (Impr. 1st ed. 1914), pp. 90–265, 85. 3, p. 197. Leontius

other patriarchs and prophets, Hebrews were thought of as excellent exorcists and magicians[83]. At one with the above is the attestation of Artapanus that when Moses whispered to the Pharaoh's ear the name of God, he fell dead until Moses brought him back to life[84]. The resurrection of the dead was also a characteristic of the Hebrew prophets[85] and then of Christ and the Apostles[86].

The men of the Church were aiming at presenting the Christian holy men as the successors of Moses and the prophets, also in the area of the resurrection of the dead. They claimed that the Christian miracle-workers had received this supernatural power from God himself. On the other hand, all the representatives of the pagan religions and the Jews, who held the same characteristic, were the heirs of the ancient servants of evil and were helped to their work by the demons of darkness. Accordingly, in *S. Constantine's life* is reported the carrying on of a contest, in front of the Emperor Constantine, between a Christian bishop and a Jew magician. The Jews were for the Christians the most despiteful human nation, faithfuls and descendants of the devil[87], because they had accused Christ of being γόης, φαρμακός, βιαιοθάνατος, that is magician or demon[88]. The accusation

Presbyterus Constantinopolitanus, Homilia X, In Mesopentecosten, ed. C. Datema – P. Allen, Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae (*CCSGraeca* 17). Turnhout 1987, p. 318, 102 – 319, 113.

[83] Origène, Contre Celse, ed. M. Borret, t. I (Livres I et II) (*SC* 132). Paris 1967, 26. Luck, Arcana Mundi, 26. Hull, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition, 31.

[84] Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique, IX. 27, 24–25.

[85] Jean Chrysostome, Pour le deuxième jour de la Grande Semaine sur le psaume 5, sur les Actes: "Hommes d'Israel" et sur l'évangile: "Voici l'Agneau de Dieu", 15, 206–220. Idem, Sur le psaume II, sur les Actes: "Or le lendemain leurs chefs se réunirent", et sur le boîteux de la Belle Porte, 2, 31–40. Idem, De patientia, *PG* 60, 729–738. S. Ephraem Syrus, Sermo in Eliam, 110, p. 220, 437–440.

[86] John Chrysostom, In illud Judaeorum dictum, "daemonium habes"; et in illud, "nolite judicare secundum faciem", *PG* 60, 763–766; in illud: "quaecumque ligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo"; et de parabola centum ovium, et in dictum evangelistae: "si duo consenserint, etc."; et in illud: "quoties, si peccaverit in me frater meus, dimittam ei", *PG* 60, 759.

[87] Μαρτύριον τοῦ Ἁγίου Ἀρέθα καὶ τῆς συνοδείας αὐτοῦ ἐν Νεγρᾷ τῇ πόλει [*BHG*, 1, 166], ed. J. F. Boissonade, Anecdota graeca e codibus regiis, v. V. Hildesheim 1962, 2. E. Peters, The Magician, the Witch and the Law. Philadelphia 1978, 12.

[88] Μαρτύριον τοῦ Ἁγίου Ἀρέθα καὶ τῆς συνοδείας αὐτοῦ ἐν Νεγρᾷ τῇ πόλει, pp. 14, 16, 18, 24. Βιαιοθάνατοι were those, who had died in a violent way; according to the theories of the Chaldeans, the souls of these humans became demons, who played a very important role in magic; see Porphyre, De l'abstinence, t. II (Livres II–III), ed. J. Bouffartigue – M. Patillon, Paris 1979, 47. John Chrysostom, De Lazaro Concio Secunda, *PG* 48, 984. Th. Hopfner, Mageia, RE XIV_1 (1928), 301–393, 330, 332. Vakaloudi, Η Μαγεία ως Κοινωνικό Φαινόμενο στο Πρώιμο Βυζάντιο, 62, 166. Cf. Homer, Odyssey XI 50ff.

of being a magician was transferred later to the most important representative of his teachings Paul[89].

In Constantine's time a verbal confrontation between Jews and Christians about the doctrines of the two religions, in Rome, turned out to be a contest of magic between the archbishop Silvestrus and Zambrias, one of the twelve dignitaries of the Jewish community who called themselves patriarchs or ῥαββεῖς, θαρροῦντες δὲ μάλιστα γοητείαις (*who were masters of magic*)[90].

Based on his magic knowledge the Jew alleged that he knew the name of God. He had learned it by exercising lecanomancy λεκάνην ὕδατος πληρώσας, ... ἔπειτα ἡμέρας τινὰς προσευξάμενος, ἐκεῖ τοῦτον ἐντυπωμένον εἶδον ἀμυδρῶς ὡς ἐν ὕδατι[91]. In this kind of demonic divination the magician summons the spirits with magical ceremonies over a basin filled with water, and in the reflections on the surface of the water he sees the answers to the questions that he asks[92]. Then the Jew whispered this name to the ear of a bull and τοῖς ἐπᾴσμασι (*with his powerful epodes <magical prayers>*) he killed it immediately[93].

There is a similar magical formula cited in the book Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωυσέως[94]. This book belonged to the Gnostic circles of Egypt – who had developed an admixture of Egyptian, Jewish and other mystic elements – in the first Christian centuries. Its purpose was

---

[89] John Chrysostom, In Epistolam ad Ephesios commentarius, cap. IV, Homilia VIII, *PG* 62, 60. Oecumenius of Trikki, Argumentum in Acta Apostolorum, *PG* 118, 272A.

[90] Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἁγίων θεοστέπτων μεγάλων βασιλέων καὶ ἰσαποστόλων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης [*BHG*, 1, 362], ed. Th. Ioannou, Μνημεῖα ἁγιολογικά. Venice 1884, p. 27, 191 – p. 28, 192. Georgius Monachus, Chronicon, ed. C. de Boor, corr. P. Wirth, v. 2. Stuttgart 1978, 496, 4 – 498, 5. Kazhdan, Holy and Unholy Miracle Workers, 78.

[91] Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἁγίων θεοστέπτων μεγάλων βασιλέων καὶ ἰσαποστόλων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης, 29, 193. Georgius Monachus, Chronicon, 496, 4–24. R. Ganszyniec, Lekanomanteia, *RE* XII_2 (1925), 1879–1889, 1883.

[92] Hull, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition, 21. For further information about lekanomanteia and other similar kinds of demonic divination, see A. Delatte, Catoptromancie grecque et ses dérivés. Liège-Paris 1932. Th. Hopfner, Mittel- und neugriechische Lekano-, Lychno-, Katoptro- und Onychomantien, in: Studies Presented to F. Ll. Griffith, Egypt Exploration Society. Oxford, London 1932. A. D. Vakaloudi, Demonic-Mantic Practices. The Implication of the Theurgists and their Power of Submission in the Early Byzantine Empire. *BSl* 60 (1999) 87–113. Eadem, Μυστικισμός, Θαυματοποιία και Ιατρική της Θεουργίας, 120ff.

[93] Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἁγίων θεοστέπτων μεγάλων βασιλέων καὶ ἰσαποστόλων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης, 29, 193. Ed. H. G. Opitz, Die Vita Constantini des Codex Angelicus 22 [*BHG* 365]. *Byz* 9 (1934) 6. 550, 13–14. Georgius Monachus, Chronicon, 497.

[94] Dieterich, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, in: Festschrift H. Usener. Leipzig 1891, 137.

to reveal the true, holy, and powerful name of God and to give directions about the magical ceremonies of its use by the magicians[95]. The adept of these ceremonies, by uttering the real name of God, could dominate the demons[96], could learn the secrets of the universe[97] and thus obtained complete power over it[98]. The name of Moses gave authenticity to these magical formulae[99]. This book includes a formula in which it is written: "*If someone wants to kill every bird, he must whisper to its ear the true, all-powerful name of God, which reveals this papyrus*"[100].

However the Jewish magician didn't possess God's but the devil's name. His knowledge concerned the demons and the invocations of them. The proof of this was given when the Emperor asked him to bring the animal round. This was impossible because the demons wished and aimed at the destruction and death. But when the Christian archbishop Silvestrus invoked the name of Christ, the bull was brought round immediately. That, pointed out the archbishop, was due to the fact that only God can take and give back life[101].

In the case of Oricatus, he wanted to bring round a woman. The procedure that he followed was: incensing, sprinkling with goat's blood, sacrifice of veals. Then ῥινοκτυπῶν (*by hitting his nose*) he addressed menacingly (τῷ παρεστηκότι αὐτῷ παρέδρῳ) the demon, who was forced by his ceremonies to be present and to help him with his work, asking him to resurrect the dead woman[102]. The act of sprinkling with the blood was a symbolic action aiming at giving life to the corps, because blood is the symbol and the power of life.

The fact that he performed the ceremony while hitting his nose very strongly, reminds us of the Greeks' custom to sacrifice to the idols ῥινοκτυπεῖν ἐντονώτατα and offering with this sound a prayer to the gods who lived

---

95 Dieterich, Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωυσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου in above, p. 169, 1ff.

96 Preisendanz, PGM. 2: XIII. 795ff.

97 Preisendanz, PGM. 2: XIII. 216.

98 Dieterich, Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωυσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου, 187, 9–13.

99 Hull, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition, p. 33.

100 Dieterich, Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωυσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου, 188, 13–14.

101 Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἁγίων θεοστέπτων μεγάλων βασιλέων καὶ ἰσαποστόλων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης, 30, 193. Georgius Monachus, Chronicon, 498–499.

102 Anastasius I. Sinaïta, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden, p. 26, 9–15.

in their statues or icons[103]. Thus, a religious element was used for the magical communication with the δαίμονα-πάρεδρον, not anymore as a prayer, but as an agent of compelling the demon to obey. Of course the magician had failed once again and the Christian bishops, by invoking the name of God, accomplished to bring the woman round[104].

John Chrysostom gives a very interesting information about resurrection of the dead. The magicians had the ability of the apparent death, that is to pretend a fictitious death, to be buried and to give the impression that they have been resurrected. In fact, said Chrysostom, with some magical ceremonies they achieved to deceive people's vision, to pretend that they were dead and with their false resurrection to mislead people toward the doctrines of Satan. These were the false prophets, the false Apostles, the false "*Christs*" who were sent to compete the real ones[105].

At this point I would like to remind of the sceptic of all the mystic religions at this age. The sources described their cults by citing that the faithfuls who attended their ceremonies and especially those who conducted them, managed to separate their soul from their body and, with the psychopomp Hermes as a guide[106], descended to Hades, where they subdued its demons[107]. Then they learned the secrets of the seven cosmic zones[108] and thus they were able to rule the universe[109]. Therefore, maybe the false death of these people, to whom Chrysostom refers, is just the practice of these cults.

If one studies the similar practices of the ancient Jews, then one can trace the influence, which these practices had exercised on the corresponding Byzantine magical rituals[110].

Another contest between Christian and pagan priests consisted in remaining in a flaming kiln or a big fire. Probably we can trace here, once again, a connection with the ancient Jewish miracle-workers and parti-

---

103 Sophronius Monachus Sophista, Los "Thaumata de Sofronio", ed. N. F. Marcos, Contribution al estudio de la "Incubatio cristiana" (*Manuales y Anejos de "Emerita"* 31). Madrid 1975, XXXI. 1–7 (pp. 306–308).

104 Anastasius I. Sinaïta, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden, p. 26, 14–29.

105 John Chrysostom, De divite et Lazaro Concio Quarta, *PG* 48, 1010.

106 Preisendanz, PGM. 2: XIII. 523–525.

107 Preisendanz, PGM. 2: XIII. 795ff.

108 Preisendanz, PGM. 2: XIII. 216.

109 Dieterich, Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωυσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου, 187, 9–13.

110 For similar ancient Jewish practices, see M. D. Swartz, Scholastic Magic, Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism. Princeton, N. J. 1996, pp. 8, 48–50, 153–154.

cularly with the miraculous saving τῶν παίδων ἐν καμίνῳ, οἵτινες τὸ πῦρ ὄμβρους ἀποστάζειν ἐδίδαξαν[111], because τὸ πῦρ ᾐδέσθη τὴν ᾠδὴν τὴν θαυμαστὴν ἐκείνην καὶ τοὺς ὕμνους[112]. There is also a formula in the magical book Ὀγδόη τοῦ Μωυσέως that promises the same result. Entering the fire, the magician must recite: "*to quench the fire; 'listen to me fire, work of God's will, glory of the honest leading light, quench, become snow. because this is the Aion*[113] *that gets upon the immaculate fire, to be disbanded from me every flame, every power of the essence with the command of the one that always exists, don't harm me fire, don't eat my flesh because I am – say the name*[114]'"[115].

Oricatus made this attempt, but he failed and was almost burnt alive, whereas his Christian opponent walked out without any harm[116]. Oricatus came out between life and death, but the Christian bishops cured him with the invocation of Christ's name. The king ordered his crucifixion, but the bishop Aphrodisianus saved him, showing to everyone that the Christian motives were unselfish[117].

Another similar contest is related with a confrontation between a Christian monk and a Manichean[118]. Saint Copres, who lived during the reign of

---

[111] Jean Chrysostome, Pour le deuxième jour de la Grande Semaine sur le psaume 5, sur les Actes: "Hommes d'Israel" et sur l'évangile: "Voici l'Agneau de Dieu", 15, 206–220. Idem, Sur le psaume II, sur les Actes: "Or le lendemain leurs chefs se réunirent", et sur le boîteux de la Belle Porte, 2, 31–40. Idem, Homilia habita in martyrio sive in ecclesia, quae est in antiqua seu vetere petra, ubi pauci ob delapsam pluviam convenerant: quod frequenter convenientum sit; neque oporteat eos qui in peccatis sunt de salute desperare sed poenitentiam exhibere, *PG* 63, 469–470. Cosmas of Jerusalem, Ad Carmina S. Gregorii Theologi, 350.

[112] John Chrysostom, In Epistolam ad Ephesios commentarius, cap. IV, Homilia VIII, *PG* 62, 67.

[113] A very common god of the Gnostics.

[114] He means the name of God.

[115] Dieterich, Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωυσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου, 191, 3–9.

[116] Anastasius I. Sinaïta, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden, p. 27, 4–11.

[117] Ibidem, p. 27, 15–23.

[118] Manichaism was a gnostic sect which had adopted the Persian magical religion that was attributed to Zoroaster. The Christians hated the Manichaeans because they had converted many people to their beliefs; see Epistulae Pseudo-Ignatii, (Ad Philippienses, De baptismo), ed. F. X. Funk, Patres Apostolici, v. II. Tubingae 1901, 110, IV, 3. Théodore de Mopsueste, Homélie II[e] sur le baptême (= Hom. XIII), Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, reproduction phototypique du MS. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmimgham), ed. R. Tonneau – R. Devreesse (*StT* 145). Città del Vaticano 1949, II. § 10, p. 385. For some further information about Manichaeism, see P. Brown, The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire. *Journal of Roman Studies* 59 (1969) 92–103. Vakaloudi, Η Μαγεία ως Κοινωνικό Φαινόμενο στο Πρώιμο

Julian, challenged the heretic to get into a big fire at the center of the town's square. The one who would not be burnt, would prove also the credibility of his belief. The saint got first into the fire, making the mark of the cross, and remained in the flames for half an hour without having any problem. Then the people dragged violently the Manichean into the fire, while he resisted, and there he was burnt as a deceiver[119].

By everything that was written, it was pointed that the Christian hagiography was bent on proving that the Christian saints were the successors of the ancient Jewish holy miracle-workers, who were endowed with miraculous power directly from God. Then the Christian writers tried to prove that their holy men used this miraculous power exactly as the ancient Jews had used it against their greatest pagan enemies, in order to prove their God superior to any other. Practically, all these miraculous achievements were based on a perception which had its roots in the Hellenistic age and had been developed during the Christian centuries. This perception alleged that powerful "Philosopher-magicians" existed, who were studying the supernatural forces and because of this knowledge achieved to control them. By this means, these men, called either magicians or miracle workers, had the acquiescence of the spirits, and through them of God himself, to control their corresponding cosmic elements as they wished. This perception has been developed by the Christian writers in order to show their saints as holy miracle-workers, blessed by God and his angels to be able to do wonders, while their pagan opponents were impious magicians (followers of the black arts) who were acting with the help of the evil demons.

Βυζάντιο, 309–314. Eadem, Religion and Magic in Syria and Wider Orient in the Early Byzantine Period. *BF* 26 (2000) 255–280, pp. 264–270.

119 Copres [*BHG* 2083], Timotheus, Historia monachorum in Aegypto, ed. A. J. Festugière, Edition critique du texte et traduction annotée (*Subsidia Hagiographica* 53). Bruxelles 1971, 30. 87, 190 – 32. 88, 207.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 23–26

JOHANNES KODER / WIEN

ANMERKUNGEN ZU DEM ROMANOS-PAPYRUS VINDOB. G 26225*

Vor kurzem wurde in dieser Zeitschrift der Text eines Papyrus aus dem 6. oder 7. Jahrhundert publiziert[1], den die Herausgeber als Fragment des Hymnus „Auf den Einzug in Jerusalem“ des Romanos Melodos[2] identifizierten. Es gelang ihnen, dem schlecht erhaltenen Papyrus ein Maximum an Textinformation zu entnehmen und die Textbruchstücke Teilen der Oikoi 6 bis 10 des genannten Hymnus zuzuordnen. Dieser stellt das einzige für den Palmsonntag erhaltene Kontakion des Romanos dar und ist daher in allen wichtigen Kontakaria seit dem 10. Jahrhundert enthalten. Dies, aber auch die Tatsache, dass zwei Prooimia überliefert sind, lässt eine starke Verbreitung annehmen[3].

Der Fund ist deswegen bedeutsam, weil er bei einem Hymnus mit umstrittener Textüberlieferung just einige Oikoi mit besonders ausgeprägten Textvarianten betrifft. Generell kann man nämlich für den 16 Oikoi umfassenden Text, der insgesamt in elf Kodizes (davon in fünf vollständig) überliefert ist, zumindest zwei Traditionsstränge annehmen, doch ist bei den Herausgebern die Meinung geteilt, welcher von ihnen als originalnäher zu betrachten ist, bzw. ob diese Rolle überhaupt einer Handschriftengruppe durchwegs zukommt. Auffallend ist, dass in einem Traditionsstrang, dem „westlichen“[4], die letzten drei Zeilen, inklusive des Refrains, bei den

* Wolfram Hörandner, Wien, danke ich für wertvolle Hinweise.

[1] St. Porter – W. J. Porter, P. Vindob. G 26225: A new Romanos Melodus Papyrus in the Vienna Collection. *JÖB* 52 (2002) 135–148 (mit 1 Abb.).

[2] Editionen: J. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode, Hymnes, IV (*SC* 128). Paris 1967, Nr. 32; P. Maas / C. A. Trypanis, Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina. Oxford 1963, und R. Maisano, Romano il Melode, Cantici (*Classici Greci, Autori della tarda antichità e dell'età bizantina*), I. Turin 2002, jeweils Nr. 16; N. B. Tomadakes, Ρωμανού του Μελωδού ύμνοι εκδιδόμενοι εκ πατμιακών κωδίκων, III, Athen 1958, Nr. 33; J. B. Pitra, Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata, I. Paris 1876, Nr. 9.

[3] Das erste Prooimion ist in allen Textzeugen enthalten, das zweite lediglich in zwei, ohne dass man deswegen seine Authentizität ausschließen kann.

[4] Er umfasst für diesen Hymnus die Codices Corsinianus 366 (s. XI) und Vindobonensis Suppl. Gr. 96 (s. XII), die in den kritischen Apparaten der Herausgeber unter der Sigle

Oikoi 5, 6, 8, 9 und 10 metrisch und inhaltlich stark divergieren, wobei die „westlichen“ Abweichungen inhaltlich oft passender erscheinen als der von den anderen Handschriften tradierte Text[5]; die metrische Veränderung wiederum, eine Überlänge der 9. Zeile, kann durch Weglassen der beiden ersten Worte des Refrains, εὐλογημένος εἶ, ohne inhaltlichen Verlust ausgeglichen werden. Grosdidier de Matons nimmt daher mit erwägenswerten Gründen an, dass diese Variante die ursprüngliche sei[6].

Überprüft man nun den im Papyrus tatsächlich erhaltenen Bestand an Wörtern bzw. Wortfragmenten der Oikoi 6 bis 10 (zunächst, ohne den Refrain zu berücksichtigen) auf Sonderlesarten, so ergibt sich Folgendes:

Oikos 8, Z. 5 (Maas / Trypanis, Z. 6 Grosdidier de Matons), letztes Kolon, bieten die beiden kritischen Textausgaben ἐν τοῖς ὑψίστοις, wogegen der Papyrus (Z. 9) – mit Δ – τοῖς weglässt.

Oikos 8, Z. 8f. (Maas / Trypanis, Z. 9f. Grosdidier de Matons) übernimmt letzterer – wie öfters – die Tradition von Δ: κλῶνες οἱ δονούμενοι κινήσουσι τὰ σπλάγχνα σου, ὁ ἐρχόμενος …, wogegen die Oxforder Ausgabe dem anderen Traditionsstrang folgt: βλέψον εἰς τοὺς κράζοντας πρὸς σέ· εὐλογημένος εἶ, ὁ ἐρχόμενος usw. Der Papyrus (Z. 10) bestätigt mit dem erhaltenen Bestand …]ούμενοι κινήσου[… wieder Δ.

Oikos 10, Z. 2f. bieten beide kritischen Editionen δίκαιον καὶ, während der Papyrus (Z.17) – wiederum mit Δ – dazwischen ein τε einfügt. Zusammenfassend kann man also feststellen, dass der Papyrus die „westliche“ Tradition zu unterstützen scheint.

Ein gesondertes Problem ergibt sich beim Refrain. Er lautet in der handschriftlichen Tradition einheitlich ὁ ἐρχόμενος τὸν Αδὰμ ἀνακαλέσασθαι (– – ´ – – – – ´ – – – ´ – –), wobei den Prooimien und den meisten Strophen[7] noch die Worte εὐλογημένος εἶ (– – – ´ – –) vorangesetzt sind, so dass sich zumeist die Übersetzung „Gesegnet bist du, der da kommt, Adam heimzuholen!“ ergibt. Die Herausgeber rekonstruieren hingegen im Bereich des Textumfanges des Papyrus für die Oikoi 6 bis 9 den Refrain mit einer ver-

Δ zusammengefasst werden. Vgl. hierzu auch H. Hunger, Rez. von Grosdidier II–IV, in: *BZ* 61 (1968) 91.

[5] In meiner Übersetzung des Hymnus wurden diese Textteile in beiden Fassungen, mit typographischer Unterscheidung, wiedergegeben, vgl. J. Koder, Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen, Herr – Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Meloden. Wien 1996, 128–130.

[6] Grosdidier de Matons, IV 17–20 (Schéma A).

[7] In den Oikoi 1–4, 6–7, 11–14 und 16 (teilweise additiv, gegen das Metrum, in 5, 8–10 und 15).

änderten Wortfolge: τὸν Αδὰμ ὁ ἐρχόμενος ἀνακαλέσασθαι (– – ´ – – ´ – – – – – ´ – –). Diese beruht auf der Lesung von Zeile 6:]υ.δ ..[ ]χομενος.[, wobei die Herausgeber über dem δ einen Kürzungsstrich erkennen, der das *Nomen sacrum* 'Αδάμ anzeigt, und sich bei dem schlecht erkennbaren υ für die Lesung ν entscheiden, den letzten Buchstaben des Artikels τόν, so dass sich die von ihnen postulierte Wortfolge für den Refrain des Oikos 7 ergibt. In den anderen Zeilen des Papyrus, die den Refrain enthalten haben müssen, ist aber entweder gar nichts erhalten (so Z. 3 für Oikos 6 und Z. 11 für Oikos 8) oder schwer leserliche und nicht sicher zuweisbare Einzelbuchstaben (Z. 15 für Oikos 9:]…ο..νο..να…ε[ ), so dass die Rekonstruktion der veränderten Wortfolge des Refrains letztlich nur auf *einem* Oikos beruht. Daher ziehe ich es vor, lediglich einen einmaligen Irrtum des Schreibers anzunehmen, der sein Versehen während der Niederschrift sogleich bemerkte und die übergangenen beiden Wörter unmittelbar anschließend nachtrug. Dies scheint mir sinnvoller, als grundsätzlich von einem anderen Refrain auszugehen, und zwar aus zwei Gründen, von denen ich glaube, dass sie diesen Refrain in ihrer Kombination ausschließen:

Zum einen handelt es sich nicht um eine *geringfügige* metrische Änderung, wie die Herausgeber des Papyrus meinen[8], da diese Umstellung am Ende der Strophe, also bei einem starken Einschnitt, eine Klausel bewirkte[9], die aus zwei Proparoxytona mit fünf nicht akzentuierten Zwischensilben bestünde, was prosarhythmisch schwer erträglich und auch bei Romanos sonst nur einmal[10] belegbar wäre[11]. Zum andern ist die Wortfolge auch sprachlich im Griechischen seltsam: Es würde dadurch ja das Partizipium,

[8] Porter und Porter, a.O. 141f.

[9] Zum Refrain vgl. H. Hunger, Der Refrain in den Kontakia des Romanos Melodos. Vielfalt in der Einheit, in: Lesarten. Festschrift f. A. Kambylis zum 70. Geburtstag dargebracht von Schülern, hrsg. v. I. Vassis, G.S. Henrich, D. R. Reinsch. Berlin–New York 1998, 53–60; R. Maisano, Rispondenze formali tra proemio, strofe e ritornello nei cantici di Romano il Melodo. *Studi sull' Oriente Cristiano* 6 (2002) 77–100; J. Koder, Romanos Melodos und sein Publikum. Zur Einbeziehung und Beeinflussung der Zuhörer durch das Kontakion, in: Anzeiger d. philos.-hist. Klasse der Österr. Akad. d. Wiss. 134/1. Wien 1999, 63–94.

[10] Im Refrain von Hymnus 19: ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν. Die Länge ist hier jedoch dadurch zu mildern, dass sowohl die Möglichkeit besteht, das καί im mündlichen Vortrag leicht zu akzentuieren, als auch alternativ, die fünf Silben durch Synizese der Silben καὶ und ἀ- auf vier zu reduzieren. (Die Entscheidung wäre im Zusammenhang mit der Melodieführung zu treffen.)

[11] Hingegen begegnet exakt die selbe Schlussklausel O*3*Pr (διὰ τῆς ἀναστάσεως) auch in Hymnus 44 und weitere Klauseln mit drei nicht akzentuierten Silben in den Hymnen 8, 20, 24, 33, 34, 36, 39, 46 und 47 (Grosdidier de Matons), vgl. Koder, Romanos Melodos und sein Publikum, Tabelle 1, S. 84 unten.

das die Verbindung der gesamten Periode mit dem vorangehenden Satz bewirkt, von diesem durch ein Akkusativobjekt getrennt, das nicht vom Partizipium abhängig ist, durch dieses jedoch nunmehr von demjenigen Infinitiv getrennt würde, dem es zugehört.

In diesem Zusammenhang ist schließlich eine Überlegung allgemeiner Natur dazu anzustellen, wie es zur Niederschrift des Hymnus auf dem Papyrus kam. Billigt man der Synaxartradition[12] einige Glaubwürdigkeit zu, nach der Romanos seine Kontakia erst in Konstantinopel schuf, so ergibt sich eine große Wahrscheinlichkeit, dass der Hymnus in Konstantinopel entstanden ist. Die Herkunft des Papyrus, den die Herausgeber in das 6./7. Jahrhundert bzw. „even within one hundred years of the poet's own lifetime" datieren, ist ungeklärt[13], doch ist Ägypten als Ursprungsland anzunehmen. Ebenso wissen wir nicht, welchen Zweck die Niederschrift hatte, doch könnte die Tatsache, dass die Rückseite unbeschrieben war[14], eher dafür sprechen, dass sie im Rahmen der Anfertigung einer liturgischen Rolle erfolgte, als dass sie einer Schreibübung diente. Für die „Reise" des Textes nach Ägypten – zur See oder auf dem Landweg – ist nicht nur eine schriftliche, sondern auch eine *mündliche* Übermittlung durch einen Reisenden (einen Pilger?) in Betracht zu ziehen. Freilich scheint es gerade im Fall der mündlichen Überlieferung undenkbar, dass der Vermittler des Textes ausgerechnet *den Refrain* falsch in Erinnerung behalten haben sollte.

Romanos gehörte einem kulturell und sprachlich gemischten, syrisch-griechischen Milieu an. Auch lebten in justinianischer Zeit in Konstantinopel zahlreiche Syrer, insbesondere Mönche, die zu syrischen Mönchen in ihrer Heimat und in Ägypten (etwa im „Syrerkloster" im Wadi Natrun) in Verbindung standen[15]. So gesehen, erscheint es möglich, dass der Hymnus – wie auch andere von Romanos verfasste – in diesem Milieu nach Ägypten gelangte und dort – sei es nach Diktat oder aufgrund einer schriftlichen Vorlage – von einer Person niedergeschrieben wurde, die des anspruchsvollen, über den Alltagsgebrauch hinausgehenden, patristisch geschulten Griechisch, in dem Romanos dichtete, nur unvollständig mächtig war. Alternativ zu der weiter oben vorgebrachten Überlegung, dass ein schlichter *lapsus calami* vorliegt, könnte jedenfalls auch dieser Sachverhalt eine einmalige Abweichung beim Refrain ausreichend erklären.

---

[12] Vgl. H. Delehaye, S. Romanos le Melode. *AnBoll* 13 (1894) 440–442.

[13] So Porter und Porter, a.O. 137 bzw. 141.

[14] Ebd. 137.

[15] Vgl. Fr. Winkelmann, Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert). Berlin [3]1988, 100, und A. Grillmeier / Th. Hainthaler, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Freiburg im Breisgau 1989, 20ff.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 27–45

FRANZISKA E. SHLOSSER / MONTREAL

THE EXARCHATES OF AFRICA AND ITALY

Justinian's Arrangements for Africa after the Reconquest

In order to arrive at some understanding of early Byzantine government in the days of the Emperor Maurice, we ought to consider first the one distinctive administrative change that seems to have occurred during the reign of this emperor: the establishment of the Exarchates of Ravenna and Carthage. Yet the beginning of so important an institution as this, is nowhere testified in our sources. The first mention of an exarch in Italy is to be found in a letter of Pope Pelagius II, in 584.[1] Therefore, we must go back to what happened earlier in Africa and Italy after Justinian's *reconquista* in the West in order to be able to grasp the changes that had taken place and evaluate their significance.

At the time that Belisarius restored Africa to the Empire, Justinian issued guide lines for the reconstitution of Roman rule over the territory of the conquered Vandals. One part of this document is addressed to the newly created Praetorian Prefect of Africa, Archelaus,[2] the other part to Belisarius, *Magister Militum per Orientem*[3]. The former establishes the extent and limit of the new prefect's power, whereas the latter is an order to Belisarius to take measures for the safety of Africa.

The *praefectus praetorio Africae* is to enjoy the same dignity as his colleagues of the Orient and Illyria, and he is to reside in Carthage. The

[1] Greg. Register 1/2, Appendix II: … *quia maxime partes Romanae omni praesidio vacuatae videntur et exarchus scribit nullum nobis posse remedium facere,* … . P. Goubert, Byzance avant l'Islam, II/2: Byzance et Carthage. Paris 1956/1965, 79; Ch. Diehl, Études sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne (568–751). Paris 1888, 173; L. M. Hartmann, Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (540–750). Leipzig 1889 (Repr. New York n.d.), 2; M. Vallejo Girvés, Byzantine Spain and the African Exarchate: an Administrative Perspective. *JÖB* 49 (1999) 13–23. For an earlier detailed account of sources pertaining to the Exarchates see: Diehl, Exarchat, and *idem*: L'Afrique byzantine: histoire de la domination byzantine en Afrique (533–750). Paris 1896.

[2] *CI* 1.27.1; see also *PLRE III*, Archelaus.

[3] *CI* 1.27.2; see also *PLRE III*, Belisarius 1.

Emperor salutes his new official as *tua excellentia*[4] under whose jurisdiction he places seven provinces, four of which Tingitania, Carthage, Byzacena and Tripoli, are assigned to the care of governors (*consulares*)[5] while three others, that is, Numidia, Mauritania and Sardinia, are to be controlled by *praesides*.[6]

The prefect is given a staff of three-hundred and ninety-six people who are distributed among the civilian and military departments.[7] There is an additional staff of fifty attached to the offices of the provincial governors, whether they are *consulares* or *praesides*.[8] These large numbers of officials are entitled to emoluments *ex officio eorum de publico*.[9]

Justinian does not miss the opportunity to give stern warning to his representative, the praetorian prefect, that *omnes iudices nostri* must discharge their duties honestly and free of cupidity and avarice.[10] If justice is being upheld in Roman government, says the Imperial legislator, God will be pleased and Roman subjects will enjoy freedom after their long captivity under the barbarian yoke.

There are also regulations as to how much the judges of Africa will have to pay for their initial commission and in the event of further promotion.[11] The document finishes with a list of all the salaries for the various officials in the administration of Africa.[12]

Corresponding to the civil arrangements, Justinian issues orders to Belisarius as military leader of the African expedition, saying that after

---

[4] *CI* 1.27.1, 11: *Cuius sedem iubemus esse Carthaginem et in praefatione publicarum chartarum praefecturis aliis eius nomen adiungi, quam nunc tuam excellentiam gubernare decernimus.*

[5] *CI* 1.27.1, 12: … *Carthago et Byzacium ac Tripolis rectores habeant consulares:*…

[6] *CI* 1.27.1, 12: … *Numidia et Mauretaniae et Sardinia, a praesidibus cum dei auxilio gubernentur.*

[7] *CI* 1.27.1, 13: *Et in officio quidem tuae magnitudinis nec non pro tempore viri magnifici praefecti Africae trecentos nonaginta sex viros per diversa scrinia et officia militare decernimus.*

[8] *CI* 1.27.1, 13.

[9] *CI* 1.27.1, 14.

[10] *CI* 1.27.1, 15: *Optamus ergo, ut omnes iudices nostri secundum voluntatem et timorem dei et nostram electionem atque ordinationem sic suas administrationes gubernare studeant, ut nullus eorum aut cupiditati sit deditus aut violentias aliquas vel ipse inferat vel iudicibus aut officiis eorum aut quibuscumque aliis collatoribus inferre permittat.*

[11] *CI* 1.27.1, 19: *Iubemus ergo, ut iudices dioeceseos Africanae tam civiles quam miltares in nostro laterculo pro codicillorum atque chartularum promotionis suae consuetudinibus nihil ultra quam sex solidos praebeant, at vero in scrinio praefectorum non ultra duodecim solidos cogantur inferre.*

[12] *CI* 1.27.1, 21–24.

the administration of Africa has been re-established, the armies and their leaders must then be distributed in accordance with Imperial wishes.[13]

Justinian delineates the centres of military organization in Africa, and he details the capitals in which each *dux* is to reside.[14] Furthermore, Belisarius is ordered to station a tribune opposite Septa to watch all movements in Visigothic Spain, Gaul and the country of the Franks. In case of trouble, the line of communications is clearly indicated: the tribune must report immediately to his superior, the *dux*, and he, in turn, will send the information to the praetorian prefect. In addition, a number of ships are to be stationed in the straits for service when needed.[15]

The general tenor of Justinian's instructions is one of urgency and of anxiety not to lose again what has been won almost miraculously. The Emperor issues orders for fortifying the borders of the reconquered territory, and with a sigh he asks how many soldiers Belisarius will need to achieve all of this.[16]

To maintain secure borders, Justinian endeavours to establish a frontier line: a fortified limes with soldiers who could defend as well as cultivate the area and who would aid the *comitatenses milites per castra* when the need arose.[17] Conversely, these border troops must be able to fend for themselves without the help of other armies. There follows a strict warning that soldiers and officers of the frontier troops must not attempt to extend the boundaries of their respective territories.[18]

The rest of Justinian's instructions concern themselves mainly with army discipline of all the troops, whether they be field armies or border guards. The officers ought to keep their men employed and under constant military exercise. Excessive leave of absence is not to be given to soldiers since they may attempt to earn money for themselves and leave the provinces unguarded.[19] So much for the discipline of Justinian's army.

---

13 *CI* 1.27.2.

14 *CI* 1.27.2, 1a.

15 *CI* 1.27.2, 2.

16 *CI* 1.27.2, 5.

17 *CI* 1.27.2, 8.

18 *CI* 1.27.2, 8:… *non longe limitem exeuntes nec ipsi limitanei nec duces eorum* … . J.B. Bury, A History of the Later Roman Empire II. New ed. (A.D. 395–565). London 1923 (Repr. 1958), 142. For a comprehensive study of the Roman defence system in Africa see Diehl, L'Afrique, *passim*; H. v. Petricovits, Die Eroberung und Sicherung des nordafrikanischen Vandalengebiets durch Ostrom. *Jahrbuch Akad. Wiss. Göttingen* 1976, 53–77; R. Rebuffat, Une zone militaire et sa vie économique. Le limes Tripolitaine, in: Armées et fiscalité dans le monde antique (*Coll. nat. CNRS* 936). Paris 1977, 395–419.

19 *CI* 1.27.2, 9. *Et unumquemque ducem et tribunos eorundum militum iubemus, ut semper milites ad exercitationem armorum teneant et non concedant eos divagari, ut, si quando*

When Belisarius has carried out these Imperial dicta, he must then return to Constantinople. After his departure, the commanders of the various armies are to turn to the praetorian prefect for any new arrangement they might wish to make; for the money to pay their troops and for provisions. This part, too, ends with a list of all the salaries for the military who, generally speaking, seem to be better paid than their civilian counterparts.[20]

In this document we have the outline of how Justinian envisioned the governing of Byzantine Africa. There is certainly no indication that the Emperor intended to depart from forms of administration which had existed in Africa before the Vandal conquest. On the contrary, here as elsewhere, Justinian wanted to show his subjects how blessed those people were who lived under Roman rule, and for that reason he would restore the old way of life. As so often, however, at this late period in Roman history, the ruling power had to adjust to the realities and necessities of life. The most striking reality in this case, and one which did not allow Justinian simply to return to the *status quo ante*, was the fact that Italy, to whose sphere of influence Africa had previously belonged, was still under Gothic rule. On account of this, the Emperor had to add a third high-powered official to his administration and thereby created a *praefectus praetorio Africae*.[21]

All did not work according to the plans conceived in the Imperial mind, and after Belisarius had departed from Africa the Moors rose in rebellion. Justinian sent one of Belisarius' commanders, Solomon, to remain in Africa as the first *magister militum per Africam*.[22] This officer was soon to hold the post of praetorian prefect in addition to his military command, and the Novels of Justinian, which were issued in 535 to regulate the difficult question of land ownership in the conquered territory and to re-establish the Church of Africa, were addressed to Solomon, praetorian prefect of Africa.[23] It is in his person that we see the two high offices combined for the first time in Byzantine Africa.

necessitas contigerit, possint inimicis resistere: et nullum audeant duces aut tribuni commeatalem de ipsis dimittere, ne, dum sibi lucrum studeant conficere, incustoditas nostras relinquant provincias. See also Mauricii Strategicon, ed. G.T. Dennis, German translation by E. Gamillscheg (*CFHB* XVII). Vienna 1981, I.7.14; Maurice's Strategicon, trans. G. T. Dennis, Philadelphia 1984, 19.

[20] *CI* 1.27.2, 20–35.

[21] The other Praetorian Prefectures at this time were: Illyricum and the East.

[22] Proc., *BV*, IV.x.1.

[23] *CIC* III, *Nov.* 36, 37; see also *PLRE* III, Solomon 1.

Italy after the Reconquest

In the meantime, developments had taken place that permitted Justinian to advance his most cherished plan, the reconquest of Italy. No sooner had Africa been temporarily pacified than the Emperor embarked on the long wars that led to the overthrow of Gothic rule in Italy. The conqueror of the Vandals, Belisarius, was sent west once more to start on a campaign in which he was to be largely successful, but the fruit of which was to fall to an other man.

Narses, the general who defeated the Goths decisively in 552, remained in Italy to reconstitute Imperial rule in the peninsula. It must be understood that it is only in this sense that Byzantine historians and chroniclers were to call Narses the "Exarch".[24]

Justinian issued a *Constitutio pragmatica* to order the affairs of reconquered Italy.[25] The document has come down to us in twenty-seven points, one part of which is *De suffragio collatorum*, the mode of appointing civil governors in Italy.[26] The Emperor does not intend to appoint such governors himself, nor would he have them appointed by any other person in his administration; they are to be elected by the bishops and the chief persons of each province and the *judices* are to be chosen from among the residents of the respective areas. There is to be no payment for votes: *sine suffragio*.[27]

Did Justinian wish to achieve honest local government? This is not an isolated attempt on the part of the Emperor to return to more self-sufficient smaller administrative units. Throughout his legislation, Justinian rails at governors who neglect their duties and thus force people to come to the capital in order to obtain justice. He may have hoped that locally-elected men would be more dependable, and could more easily be held responsible by the central government for their actions. There are various Novels that give an indication of the Emperor's desire to curb corruption. His tone with respect to legislation concerning these matters is often one of downright exasperation.

In addition, there is a new attitude in the regulations designed for Italy. In trying to find upright and unselfish individuals to oversee some functions

---

[24] Agathias I 7.8, 8.1, 12.4, 13.5, II 6.1; Malalas 486, 15; Theophanes 6044; see also *PLRE* III, Narses 1.

[25] *CIC* III, Appendix VII.

[26] *CIC* III, Appendix VII, 12.

[27] *CIC* III, Appendix VII.12, 45. For officialdom in Italy in general, see T.S. Brown, Gentlemen and Officers: Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554–800. British School at Rome 1984.

of government far away from the court of Constantinople, Justinian turns to the Church in the hope that men of God will act fairly and disinterestedly. It was also with this in mind that he entrusted the official weights and measures to the Pope and Senate of Rome.[28]

This search for individuals devoted to the state is in keeping with what we can glean from other sources of the time as well as from Justinian's legislation. There is a brief but highly significant statement in the introduction to the *Anonymous*. It is a description of the characteristics and functions of the different sections of society. As this military handbook probably belongs to the second half of Justinian's reign, it gives us insights into sixth-century Byzantine social structure, at least as seen from the hub of Constantinople. Among all the other groups the author of the treatise describes, he considers the priesthood to be the most noble occupation. The clergy, he says, must put purity of spirit first, since their judge is the Lord Himself.[29] Thus it seems that the Emperor, casting around for honest and devoted men, unwittingly widened the base of the secular functions of the Church. This need not surprise us, since the well-being of the *orbis Romanus* and that of the Christian Church were concomitant in contemporary thinking.[30]

Here it may be of interest to note that, in the same vein as the *Anonymous*, Justinian felt the need to stress this quality of devotion to the state when he wrote to Belisarius about the tribune to be posted at Septa. Justinian urges that the man must be "*tribuno… prudente devotionem servante rei publicae nostrae per omnia*".[31] If we keep in mind the notorious situation that existed with regard to soldiers' loyalty on account of late pay, the concern expressed here was not unfounded.

Looking at Italy again in the days of the Emperor Maurice, we may ask ourselves what has happened since the end of the Gothic Wars. From

[28] *CIC* III, Appendix VII.19: *De mensuris et ponderibus.Ut autem nulla fraudis vel laesionis provinciarum nascatur occasio, iubemus in illis mensuris vel ponderibus species vel pecunias dari vel suscipi, quae beatissimo papae vel amplissimo senatui nostra pietas in praesenti contradidit.*

[29] Περὶ στρατηγικῆς: Des Byzantiner Anonymus Kriegswissenschaft, in: Griechische Kriegsschriftsteller, edd. H. Köchly and W. Rüstow, Leipzig 1853–1855 (Repr. Osnabrück 1969), 44 and II.1: Ἐπενοήθη δὲ τὸ μὲν ἱερατικὸν διὰ τοῦ θεοῦ θεραπείαν, τῆς πρώτης γενικωτάτης ἀρχῆς, παρ᾽ οὗ καὶ δι᾽ οὗ πάντα γέγονε καὶ οἰκονομεῖται, οἷς μόνος ἐκεῖνος ἐπίσταται τρόποις τῆς ἀγαθότητος.

[30] O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Jena 1938 (Repr. Darmstadt 1956), *passim*; G. Ostrogorsky, A History of the Byzantine State, English tans. J.M. Hussey. Oxford 1968, 27.

[31] *CI* 1.27.2.

about 584 onwards, we hear of an exarch in the peninsula, and there is no more talk of locally elected magistrates *sine suffragio*. The immediate successor to Justinian, Justin II, had tried to establish the elections of officials modelled on the Pragmatic Sanction of his predecessor; he seems to have failed, however, and the system of *suffragium* prevailed throughout the whole Roman world.[32] But what had also happened since the passing of Gothic power was a new barbarian invasion of Italy with the coming of the Lombards.

Paul the Deacon relates the story of Narses who, when insulted by the Empress Sophia's sending him a golden distaff (meaning that the aged eunuch was fit to card wool in the women's quarters rather than to govern), is supposed to have vowed that he would indeed spin her a yarn and thus he called the Lombards into Italy.[33]

Whatever the truth of the story of Narses' disloyalty to the Empire may be, he was relieved of his post and, after retiring in 568 to Rome, he probably died there in 573, having governed Italy for many years.[34] Hence, the final development from the exceptional position that the eunuch had held for such a long time to the Exarchate falls into the time span from 568 to 584, at which time the Exarch of Italy is first mentioned.

The Exarchates

Who the first exarch was, we may never know. The role that Narses played in Italy may have been that of exarch in all but name. But this conclusion remains one reached after the fact. As has been stated above, the first time we hear of an exarch in Ravenna is in 584 in a letter of Pope Pelagius II and the Exarch of Carthage is attested as late as 591.[35]

We may wonder not only how this title came into existence, but also what it meant to earlier generations, and what its evolution was.

Besides the very early use of ἔξαρχος to mean merely "leader" and especially the leader of a chorus, we find the appellation used in Justinian's

---

[32] *CIC* III, Nov. 149 and 161; A. H. M. Jones, The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey. Oxford 1964, I, 306.

[33] Paul. Diac. II.5; see also W. Goffart, The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon. Princeton 1988, 388–389, n. 184; T. Hodgkin, Italy and her Invaders. Oxford 1880–99 (Repr. New York 1967), V, 60–65.

[34] Paul. Diac.II.11.11. See also E. Stein, Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches, vornehmlich unter den Kaisern Justinus II und Tiberius Constantinus. Stuttgart 1919, 15–16 and 34, n. 17.

[35] Greg. *Register* I, 59; I, 27; I, 73.

legislation simply to describe a military leader. It is thus not a title, but a descriptive term. That it was used in this sense in the Greek-speaking East at earlier times is furthermore attested by an inscription dating to the third century A.D., in which Odaenathus of Palmyra is referred to as ἔξαρχος Παλμυρηνῶν. We know that Gallienus rewarded him with the title of *dux* for his services to the Empire in warding off the Persian danger. Thus the Greek approximation of *dux* is, in this case, ἔξαρχος. We may muse about the possibility of the word having purposely been chosen for this Greek inscription because of its ambiguity, since we also know that Odaenathus had assumed the title of king in his own country and ruled there independently of Roman influence. Thus it seems possible that the referring to Odaenathus as exarch implies his sharing in the Emperor's powers by delegation. But the basic meaning is clear in any case – it describes leadership.[36]

Searching for some information on the Exarchate in the late sixth century, one would expect to find reference made to its establishment in Theophylact Simocatta. There is, however, no trace in the *Histories* of the title of exarch. That is, there is mention made of individuals whom we know to have been exarchs; yet, that appellation is not applied to them. Even Heraclius, the father of the Emperor of the same name, figures throughout the work as στρατηγός and ὑποστράτηγος and not as Exarch of Carthage.[37]

There are possibly two reasons for this omission. First, if the Exarchates were not created by a great legislative act of the Emperor Maurice, it may not have made a sufficient impression on the minds of his contemporaries to be recorded. Secondly, at the time that Theophylact Simocatta wrote under Heraclius, western affairs no longer commanded a position of primary interest, since all the efforts of the Emperor were now concentrated against Persia. It is thus not surprising that contemporary testimony of the Exarchates comes from western sources; and it is natural that the epistles of Pope Gregory are the most important of these sources since he was closely involved in Italian affairs.

---

[36] Liddell and Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon. Oxford [7]1889 (Repr. Oxford 1961), 271: "… the first in rank, chief, Lat. *princeps*…"; H. J. Mason, Greek Terms for Roman Institutions: A Lexicon and Analysis (*American Studies in Papyrology* 13). Toronto 1974, 43; L. M. Hartmann, Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (540–750). Leipzig 1889 (Repr. New York, n.d.), 9.

[37] Theoph. Sim. II.3.2, II.5.10, II.6.4, II.7.11, II.9.17, II.10.1, II.18.1, II.26, III.1.1, III.6.2; see also M. Whitby, The Emperor and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare. Oxford 1988, 46–79; see also *PLRE* III, Heraclius 3.

The one virtue that this circumstance may have is that Gregory was not concerned enough with these letters to edit them for posterity and thus there is no "historical" view, such as Theophylact might have introduced had he cared to write about the Exarchates. On the contrary, we learn from the papal epistles about daily problems and issues that beset the relationship between Pope and Exarch.

To sum up, are we to think that Maurice had a grand vision or a reasoned policy of state, the result of which was the establishment of the two Exarchates? Or is their existence at the end of the sixth century rather the outcome of a long evolutionary process with its roots in earlier Roman traditions activated once more by the necessities of the day?

Let us consider for a moment the possibility that Maurice had tried to "establish" the exarchates and, if we allow ourselves to think of the matter in modern terminology, let us see what "model" would have recommended itself to the Emperor. The successors of Narses who were sent to Ravenna for the governing of Italy had as their main and primary concern the Lombard danger. Thus their role was not unlike that of the great military chiefs of barbarian origins who had been sent to Italy since the days of Honorius. The title of these earlier military leaders was normally *magister militum* and this was still the title of Theodoric, the Ostrogothic king, when he went west at the bidding of the Emperor Zeno.[38]

A new situation arose when Theodoric rid himself of Odovacer in a bid for supreme power in Italy. Anastasius, who had succeeded Zeno on the Byzantine throne, was at the time in no position either to recall or to destroy the Gothic host in the peninsula. Therefore, he did what had been done before in similar situations and acquiesced in the rule of Theodoric in Italy. Thus the Gothic king came to govern this western territory of the Empire as Odovacer had done before him. His *officium* was that of *magister utriusque militiae*, which in theory could be held by any other Gothic warrior, and he was further distinguished by having been consul and *patricius*, although the Byzantine emperors were soon to call him *rex* in their communications.[39]

---

[38] Bury, History, I, 422 and n.2.

[39] Cassiodorus VI.2; K. von Hegel, Geschichte der Städteverfassung von Italien, I. Leipzig 1847 (Repr. Aalen 1964), 99–109; Th. Mommsen, Ostgotische Studien, in: Gesammelte Schriften VI. Berlin/Zürich ^{2}1965, 422–423; W. Ensslin, Aus Theoderichs Kanzlei. *Würzburger Jahrbücher* (1947) 75–86; W. G. Sinningen, Administrative Shifts of Competence under Theoderich. *Traditio* 21 (1965) 456–457. For a discussion of controversial interpretations and for detailed citations of sources see A. H. M. Jones, The Constitutional Position of Odovacer and Theoderich. *JRSt* 52 (1965) 126–130.

But it is precisely by the attribute of *patricius* that the Exarchs were to be distinguished.[40]

Thus it seems likely that the Byzantine officials who came to govern conquered Italy moved into the vacuum generated when there was no longer a Gothic king residing in Ravenna. The idea of an Imperial representative in the West still held a persuasive sway over people's minds. Yet it was a far cry from what Justinian had tried to establish. The exarchs were not elected, but appointed by the Emperor and, what was worse, they were not even of Italian stock. The sequel was to show that a Greek Imperial governor in Ravenna was not dearer to Roman hearts than a Gothic king had been.

That the Goths themselves tried to maintain their former relationship with Constantinople is clear from the negotiations of Totila, the Gothic king whose military successes allowed him to attempt to strike a bargain with the Emperor, in the hope of establishing a legally sanctioned presence of his people in Italy.[41] He failed, and Justinian later on stipulated in his Pragmatic Sanction that after the reign of Theodahad the legislation enacted by his successors was to be invalid. In the Emperor's view, from Vitigis to Teias, the barbarian kings had been tyrants ruling illegitimately without a mandate.[42]

Notwithstanding the initial attempt of Justinian to give Italy a measure of self-government, matters seem to have developed differently from the very beginning. There was the long rule of Narses in the peninsula after his victory over the Goths and, after his retirement, we learn of the presence of a high official, the Exarch, with almost royal powers stepping into the place of the aged eunuch. This surely tells us something about the underlying forces that helped shape the administration of Italy at the end of the sixth century.

There was, and there would be for some time to come, a praetorian prefect in the peninsula. The administrative structure was largely main-

---

[40] Greg. Register I,32, I,59, I,72, I,73, VI,59, VII,2, VII,3, XIII,36. For a discussion of the literature on the Late Roman patriciate, see R. Mathiesen, Patricians as Diplomats in Late Antiquity. *BZ* 79 (1986) 35–49. Heraclius, the father of the Emperor of the same name, held the title of *patricius* as governor of Carthage, *PLRE* III, Heraclius 3. See also M. Vallejo Girvés, Byzantine Spain, 15, n. 12 and 13.

[41] Proc., *BG* VII.xxi, VIII.xxiv.4.

[42] *CIC* III, Appendix VII.1: *Ut omnia firma sint, quae Amalasuinta vel Atalaricus vel Theodatus concesserunt… . Inprimis itaque iubemus, ut omnia quae Atalaricus vel Amalasuinta regia mater eius vel etiam Theodatus Romanis vel senatu poscente concesserunt, inviolabiliter conserventur. CIC* III, Appendix VII.2: *Ut per Totilanem factae donationes omnes irritae sint.*

tained as it had been before, but it was topped now by an official who would govern almost as independently as the Gothic king had done. In order to rule in this manner, the Exarch had to be also the commander-in-chief of the soldiers, which was and had been since the days of the Principate traditionally the real power base of anyone governing Italy.

Thus it is not surprising that Constantinople utilized an already existing machinery which, if only in the administrative sphere, had in the past remained Roman throughout and simply replaced the barbarian ruler with the Exarch. The bridge between the two was the retention of the title *patricius* for the latter, since the title *magister militum* had become so debased and had been granted indiscriminately to military leaders with a much less extensive mandate than that of the Exarch, who united the civil and military powers in his hands.[43] There had been times during the wars with the Goths when conflicting opinions and outright jealousy between the commanders of Justinian's army seriously impaired the realization of strategic plans put forward by Belisarius whose authority had been limited by the Emperor.[44] Therefore, the new appellation for the governor of Italy may have been no more than a practical solution applied to the problem of elevating one Imperial official sufficiently high as to rank above the officials dependent on his orders; and, at the same time, to fill the place in an administration which had grown accustomed to look towards a single individual who had been, at least to his own people, a *rex*.[45]

That this hypothesis is not altogether unfounded may clearly be observed from the correspondence of Pope Gregory, who negotiated with the exarchs in no manner different from that of his predecessors with the barbarian rulers.[46] Some actions of individual exarchs also indicate a measure of independent policy, as for instance in the case of Smaragdus when he arrested the church officials of Istria. Smaragdus' high-handed action happened to run counter to Imperial interests and he was recalled by the Emperor Maurice. It demonstrates, however, how dangerously powerful the

---

[43] Th. Mommsen, Das römische Militärwesen seit Diocletian. *Hermes* 24 (1889) 260–268; A. Müller, Das Heer Justinians. *Philologus* 71 (1912) 105–107; R. Grosse, Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung. Berlin 1920, 180–190, 265, 297–299; Jones, *LRE* I, 341–344, 375–376, 380–381, II, 608–610; Hartmann, Untersuchungen, 9–33. For a different view see J. Durliat, Magister Militum, στρατηλάτης dans l'Empire Byzantin. *BZ* 72 (1979) 306–20.

[44] Proc. *BG* VI.vii.25f., VI.x.1, VI.xiii.16, VI.xvi–xix.

[45] G. Albert, Die Goten in Konstantinopel. Paderborn 1984.

[46] Greg. Register I, 32, I, 59, I, 72, I, 93, I, 238, III, 31, V, 19, VI, 59, VII, 3, VII, 42, IX, 9, IX, 44, IX, 141, IX, 154, XIII, 36. These letters bear testimony to the fact that the Pope kept his own *responsales* in Ravenna.

exarch had become within his own sphere of influence.[47] The other Exarchate, Carthage, had enjoyed on and off some measure of peace and prosperity. It had not been torn by as long a war as Italy, but it had been sporadically shaken by uprisings of the native tribes. Yet Africa was not immediately threatened as was the peninsula by the presence of the Lombards. It is true enough that Africa, too, was surrounded by hostile populations, but it was safer behind defensible borders than was Italy, where the enemy was literally within its boundaries creating barriers between the different administrative areas of the peninsula.

Regardless of similarities and dissimilarities, eventually we observe in Africa a system similar to the one in Italy and attested from 591 onwards. Historically speaking, there may have been several reasons for the parallel development in Africa and Italy.

At first, when Belisarius had won back Africa for the Empire, there had been frequent unrest among the Moors, who tried to grasp at the advantage of the hour and move into the place of the vanquished Vandals, just as Lombards and Franks were to attempt in Italy after the fall of the Goths. It may be remembered that this led to the uniting of civil and military responsibilities in the hands of Solomon. Another reason for the same type of administration that we finally find in Africa and Italy may simply be that both places were far removed from the areas of immediate Imperial concern, which, till 590, concentrated on Persia and afterwards on the Danube frontier. It was thus useful to place the western territories under high-ranking representatives of the Emperor for self-sufficiency, and to fill the gap that appeared after the fall of Vandal and Gothic rule.

There was little that the central government could spare for the protection of Africa and Italy. The best it was able to do, was to allow the exarchs as free a hand as possible and to keep a wary eye on their actions in order to replace them whenever they stepped too far out of line. Otherwise it would be difficult to understand why Maurice, who avoided sharing his power and who kept changing the commanders of his armies all too frequently, would acquiesce in, or even more surprisingly, create, so powerful a post as that of Exarch.

The reason that the development came first in Italy and, as far as our sources tell us, only later in Africa may be that the legal question that had to be considered after the *reconquista* in each territory was basically different.

Africa had been conquered by the Vandals as an enemy host with no pretence of a mandate given by Constantinople. Accordingly, the Vandals

---

[47] Goubert, Byzance, II/1, 88; see also *PLRE* III, Smaragdus 2.

had taken the land and distributed it among themselves by the right of conquest. Therefore, the retaking of Africa was seen by Justinian simply as an act of repossession by the Romans, and the land was reclaimed as Justinian's legislation clearly shows.[48]

Not so in Italy. When Theodoric led his people into the peninsula, he did so, at least outwardly, with the sanction of the Emperor Zeno. Eventually the Gothic warriors received land, as had those of Odovacer before them, not as conquerors but, it is assumed, under legislation regulating the quartering of troops. Furthermore, Justinian started the Gothic wars ostensibly to set aright the injustices committed against the rightful heirs of Theodoric, and especially against his daughter, Amalasuntha. Although the Goths were chastised by the Emperor as a people who had failed to keep their side of an agreement, yet the reign of the house of Theodoric right down to that of his nephew, Theodahad, the murderer of Amalasuntha, was seen as legal and the legislation of the Amalian house remained binding.[49]

On account of Justinian's sanctioning the legislation of the Gothic kings of Theodoric's line, the affairs of Italy must be judged differently from those of Africa. It does not matter if we agree or disagree with those who argue that Theodoric was king only over his Goths, or over both the Roman and Gothic population, or if we concede that his authority had been granted by the Emperor or not. The acknowledgement of Gothic legislation goes far in giving a tint of legitimacy to Gothic rule in Italy.

Given those differences, there were some important features that the Exarchates of Carthage and Ravenna had in common since both were at the western extremities of the Empire. Both territories were far away from Constantinople and at times, especially during the winter season, communications were very slow and often disrupted. Furthermore, both Exarchates had come into existence in geographic areas once the very heartlands of Roman civilization, but recently ruled for a relatively long time as compact territorial units under the leadership of foreign rulers.

There is no knowing whether the Exarchates had been intended by Maurice as an interim measure only, a stop-gap as it were. The only hint that we have as to his real intention is in his testament. In this will, Tiberius, Maurice's second son, is one day to govern Rome, Italy and the islands of the Tyrrhenian Sea.[50] We cannot discern from this arrangement

[48] *CI* 1.27.1, 1–9; especially 1.27.1,7: *Nunc vero deus per suam misericordiam non solum Africam et omnes eius provinciales nobis tradidit, sed et ipsa imperialia ornamenta, quae capta Roma fuerant ablata, nobis restituit.*

[49] *CIC* III, VII.1.

[50] Theoph. Sim. VIII.11.9; see also Whitby, The Emperor Maurice, 228.

whether the Exarch of Ravenna would eventually have played the same role under Tiberius as the *magister utriusque militae* under Honorius. But given past experiences, such a solution could hardly have recommended itself to Maurice. Another curious fact is that Africa is not mentioned in the document at all. We may wonder if Maurice simply thought that it was to become a part of the Italian administration again, or if Theophylact Simocatta discreetly glossed over it since it was from there that Heraclius had come to free the Empire from the rule of Phocas.

It has been said, and not without justice, that all innovation in traditional societies takes the form of a restoration. Thus what is new must have the aura, at least in outward appearance, of some time-honoured institution. Maurice's testament seems to straddle both, the old and the new. In a way, it is a restoration of an earlier division of the Imperial power; in another way, with his younger sons to reign over the "rest" of the Imperial territories, it foreshadows new concepts of rule, such as the division of the Carolingian lands after the death of Louis the Pious, or later still, the apanage system of Kievan Russia.

Several modern scholars have also considered the Exarchates as indicative of the growing ascendancy of the military authority over the civil government, a development that reached its climax in the theme-organization of the eastern Empire.[51] For a clearer comprehension of this, it must be regretted that we know very little about the social milieu from which, with a few possible exceptions, such as Heraclius, the father of the Emperor of the same name, the individual exarchs came. Yet we know generally that a number of fairly important military leaders, including Maurice himself, had been appointed to their military commands after an initial career in the civil administration. This means, in fact, that these men had a good literary education. Since we know from the *Strategicon* that literacy was not one of the virtues generally to be found in the army, this may indicate that selected men may have come to be preferred for higher military appointments and such posts as that of exarch because of better education and some experience in the administration. Thus there would have been an increasing infiltration of non-soldiers into the military establishment to the detriment of those officers who had formerly risen through the ranks. Here,

[51] Diehl, L'Exarchat, 31; Diehl, L'Afrique, 472, 480, 502; Ostrogorsky, History, 68; Hartmann, Untersuchungen, 43, 51, 60–61, 69ff.; Th.I. Uspensky, Voennoe ustrojstvo vizantijskoj imperii. *IPAIK* 6 (1900) 154–207; trans. by J. Krenkov as "Military Organization of the Byzantine Empire." (This translation was made in 1945 and exists only in typescript at the Library of Congress, Washington, D.C.); H. Gelzer, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung. Leipzig 1899.

too, we have exceptions on record, such as Heraclius, who is known in the sources as στρατηγός or ὑποστράτηγος in the Persian war and who seemed never to have held a civilian appointment.[52] As, however, Maurice's reign was terminated by an army revolt carrying the unlettered Phocas to the throne of the Empire, it is not impossible that appointments of individuals to high military posts from the ranks of the bureaucracy or court circles led to the rise of a new officer corps, and, in time, to the estrangement of the rank and file. In this case, the rebellion of the army coming at a time when it had scored some success and felt its strength, may have partly been in response to the above policy.

Returning once more to the idea that Maurice had found and successfully applied an administrative "model" such as the Exarchates, we may rightly wonder why he did not establish this system in other regions also, especially in such endangered areas as the Danube frontier, or districts on the Persian border.

But if we were to look at the Balkan region, it seems doubtful that the same basis existed there for establishing an administrative unit like the Exarchate, and for the very reasons that the writer has cited in the previous discussion on Italy and Africa. The Balkans had never been central to Roman administration, but had always been a frontier region and, as such, the military leaders stationed there had in most cases reported directly to the emperor. Furthermore, as the defence of these areas was vital to the safety of Constantinople, it was usually supervised from the centre.[53]

The same is more or less true also of the Persian frontier. This was a very fluid border region with cities and populations changing masters constantly and it was virtually under martial law most of the time. Therefore, this area was often under military administration.[54] Besides, the geographic regions of the Balkans and the Persian frontier had one feature in common, namely that they both lacked territorial compactness.

Justinian had tried to secure these areas by an elaborate system of fortifications and garrisons which, because of the shortage of funds and men, may have existed partly in design only.[55] These frontier regions had indeed very different traditions from those of the western lands of the Empire, which had enjoyed long periods of peace and prosperity before the

---

[52] See note 37 above.

[53] *CIC* III, Nov. 26; Jones, *LRE I*, 280.

[54] *CIC* III, Nov. 30; Jones, *LRE I*, 280–283.

[55] Procopii Caesariensis De Aedificiis Libri VI, in: Procopii Caesariensis Opera Omnia IV, ed. J. Haury. Leipzig 1913. *Editio ster. corr.* G. Wirth. Leipzig 1964, II.i–III.vii.25, IV.ix.18 fin.

third century A.D. On account of their distinct needs, the eastern frontier as well as the Northern Balkan region had traditionally been placed under the command of *duces* and *magistri*. The office of *dux* had been throughout primarily a military post for strategic reasons, and most of the men who held such appointments had risen through the ranks. Thus the situation out of which the Exarchates developed in the West did not exist in the East.

Maurice, whose administrative tendencies were in general in favour of centralization where Justinian may have preferred creating self-sufficient and therefore more decentralized areas, would not have established such semi-independent units as the Exarchates in regions that were vital for the immediate safety of the capital. The Exarchates may therefore have been seen by Constantinople as a response to a need much more than an ideal general solution for the administration of the Empire.

From the foregoing, and considering once more the problem of growing military influence in the Empire, we may also surmise that there existed two sources producing the stream of candidates competing for the same high offices in the Empire: the bureaucracy and the army. It seems likely that by the time of the Emperor Maurice the conflict between these two interest-groups had become apparent once more. But the rising power of the military over the civil administration that was accelerated after the fall of Maurice may reach back much further to a time when the two rival groups within the administration of state started to vie for the same posts.

Concerning the economic life of the western territories, and especially the Exarchates, it is interesting to note that the mints were fully functioning in the times of Maurice and continued so, in fact, right into the time of Phocas.[56] The western mints issued mostly gold and silver coins, the bulk

---

[56] *DOC* I–II, *passim*; W. Wroth ed., Western and Provincial Byzantine Coins of the Vandals, Ostrogoths, and Lombards and of the Empire of Thessalonica, Nicaea and Trebizond in the British Museum. London 1911 (Repr. 1966), 122; W.R.O. Hahn, Moneta Imperii Byzantini II: Von Justinus II bis Phocas (565–610). Vienna 1975, 59–38; C. Morrisson, Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale I: d'Anastase I[er] à Justinien II (491–711). Paris 1970, 175–215; W. R. O. Hahn, Das Römerreich der Byzantiner aus numismatischer Sicht. *Numismatische Rundschau* 65 (1986) 175–185, and especially 182–183. Hahn says, however, that: "Rom präsentiert sich also numismatisch gesehen im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts als armselige 'Provinz' und ist weit entfernt von justinianischer Restaurationspolitik."; J. Durliat, La valeur de l'or, de l'argent et du cuivre dans l'empire proto-byzantin (IV[e]–VII[e] siècle). *Revue Numismatique* 22/6 (1980) 138–154; C. Morrisson, Estimation du volume des émissions de solidi de Tibère et Maurice à Carthage (578–602). *PACT* 5 (1981) 267–283. As can be seen from the above there is disagreement concerning the extent of mint activity in Maurice's reign.

of the copper coinage being produced in the East. Under Maurice, however, Ravenna, Carthage, Catania and Sicily did produce copper, which was an important factor in the collecting of taxes in the West.[57] Thus smaller denominations returned as change to the hands of the population and must have circulated quite freely. This seems to indicate that the dark picture painted with regard to economic affairs in the late sixth century cannot be unqualifiedly true. With small denominations in circulation, the economy cannot have depended entirely on barter and, at least in monetary matters, there must have been a measure of stability in the reign of Maurice.

There is no denying, however, that for the people living in the Italian peninsula, it was a trying period. Again and again, Gregory the Great turned to the Imperial government for help, which was seldom forthcoming. Regardless of this, the Emperor would deal severely with the Pope whenever he tried, for the sake of Roman lives, to intercede in political affairs.[58] Maurice who faced imminent danger in the East till 590, had to turn a deaf ear to the repeated sighs of the Bishop of Rome, who wrote that he lived constantly *intra gladios Langobardorum*.[59]

Not only had he to bear the inroads of the barbarians, but Gregory also had to intercede often on behalf of frightened Italian officials and clergy who feared the anger of Maurice or of his exarch whenever their actions incurred disfavour.[60] It is this general situation that combined with the argument over the Constantinopolitan patriarch's use of the appellation of "oecumenical" patriarch, and the affairs of the Istrian Church,[61] must account for the break in the relationship between Pope and Emperor.

---

[57] *DOC* I, 301–336, 338–352, 356–361, 362–365, 370–375; W. Wroth ed., Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum. London 1908, I, 130–154, 156–159; J. Sabatier, Description générale des monnaies byzantines, I, 240–250; Hahn, Moneta Imperii, 71–74; Morrisson, Monnaies byzantines, 178–179. Morrisson states, however, that the *pentanoummia* were struck at Constantinople, Nicomedia and Antioch only and are extremely rare for the latter two. M. F. Hendy, On the Administrative Basis of Byzantine Coinage c.400–900 and the Reforms of Heraclius. *Historical Journal of the University of Birmingham* 12/2 (1970) 129–154.

[58] Greg. Register V, 36: *Et quidem si terrae meae captivitas per cotidiana momenta non excresceret, de descriptione mea atque inrisione laetus tacerem. Sed hoc me vehementer affligit, quia unde ego crimen falsitatis tolero inde Italia cotidie ducitur sub Langobardorum iugo captiva dumque meis suggestionibus in nullo creditur, vires hostium immaniter excrescunt.*

[59] Ibid.: *Ego enim si fatus non fuissem, ad ista toleranda, quaeque inter Langobardorum gladios hoc in loco patior, minime venissem.* Ibid. V.39: *Viginti autem iam et septem annos ducimus, quod in hac urbe inter Langobardorum gladios vivimus.*

[60] Ibid. I.32, X.12, XI.4; Hodgkin, Italy, V, 400.

[61] Greg. Register, V.37, V.39, V.41, V.44, V.45, IX.156; these letters are concerning the controversy over the use of the title "oecumenical bishop". Ibid. IX.153, IX.154, IX.155, IX.160; these letters are concerning the matter of the "Istrian schism".

Italy had long been under its own administration. In fact it had been centralized locally since the days of Honorius. In Maurice's time we note a growing tension in the peninsula, since there were then two centres of political influence, namely Rome and Ravenna.

Honorius had moved his capital, and therewith the focal point of government, behind the protective walls of Ravenna during the height of the barbarian invasions. But now, with a strong Pope in Rome and only an Imperial representative in Ravenna, the Eternal City was on the ascendancy again rising toward the position she was to command in the Middle Ages.[62]

Autocrat as he was, Maurice may have wished to see his will enforced by the exarch in Italy till perhaps one day he would have his hands free again and could set things right once more in the West. But when the Empire was finally freed of the Persian danger, Maurice had to turn his efforts first to the troubled Danube frontier, which he might have succeeded in stabilizing had it not been for the untimely army revolt. There is no telling what his plans might have been for the reshaping of Byzantine rule in the West had his government survived this last insurrection.

The Emperor was fortunate in his choice of an exarch in Africa. With Heraclius the Elder in Carthage, government seems to have been smooth and well conducted since there was no other centre of gravity to introduce elements of disunity such as we surmise to have existed in Italy.

Generally speaking, feelings in the peninsula must have been very bitter indeed, as we can learn from Pope Gregory's epistles. When the quarrel between the Pope and John the Faster was at its height, Gregory wrote to his *responsalis*, Sabianus: "[You have not considered,] I can see, how craftily this [the imperial disfavour of Gregory] was managed by our aforesaid brother John [the Patriarch]. Evidently he did it in order to put me in this dilemma. Either I must listen to our Lord the Emperor, and so confirm the Patriarch in his vanity, or not listen, and so rouse the Imperial mind against me".[63] No doubt, for Gregory, the representative of this "Imperial mind" was the Exarch of Ravenna. And a little further on in the same letter,

---

[62] Hegel, Geschichte der Städteverfassung von Italien, I, 163–165, 199: „Der römische Bischof betheiligte sich mit eigenen Kräften an dem Kampfe gegen die Barbaren und erhob sich zugleich als selbstständige vermittelnde Macht über den kriegführenden Völkern. Gregor der Grosse legte den Grundstein zu dem gewaltigen Aufbau des Papstthums."

[63] Greg. Register V, 45: *Tamen qua callididate a praedicto fratre nostro Iohanne factum sit, suspicor, minime pensati. Idcirco enim hoc ille fecit, ut audiretur domnus imperator et ille in sua vanitate confirmatus esse videretur aut non a me audiretur et eius animus contra me irritaretur.* Hodgkin, Italy ,V, 395; the translation used above is Hodgkin's.

Gregory's resentment of Byzantine rule in Italy finds full expression: "For after we have found that we could in no way be defended [by the Greeks] from the swords of our enemies, after we have lost for our devotion to the Republic, silver, gold, slaves, and raiment, it is too disgraceful that we should, through them, lose our faith also."[64] But regardless of religious sentiment, what seems to have been the real issue behind the Pope's anger was that Gregory felt that only he represented the true interests of Italy as opposed to the pretensions of an Emperor who expected unquestioning submission to his orders without being able to give the necessary protection to his western subjects. This had to lead eventually to open conflict, since submission to any power will only be acceptable if the strong hand not only coerces, but also protects.

Thus it can finally be seen that the administrative concept of the Exarchate was not easily applicable to all areas alike, and Italy and Africa must be viewed as an exceptional solution initiated by the Byzantine government in outlying districts in the time of the Emperor Maurice.

If we can accept the above statements as correct, we may then regard the administrative changes in Maurice's reign in both the army and civilian sphere for what they seem to have been; that is, as attempts to solve the most pressing problems as they occurred. But they do not necessarily represent a grand scheme for reshaping the machinery of the Empire.

[64] Greg. Register V, 45: *Postquam enim defendi ab inimicorum gladiis nullo modo possumus, postquam pro amore reipublicae argentum, aurum, mancipia, vestes perdidimus, nimis ignominiosum est, ut per eos etiam fidem perdamus.* Hodgkin, Italy, V, 395; the translation above is Hodgkin's.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 47–82

JUAN SIGNES CODOÑER / VALLADOLID

PROKOPS *ANECDOTA* UND JUSTINIANS NACHFOLGE

1. Datierung der Anecdota

Die Gelehrten sind sich bis jetzt nicht über den eigentlichen Zweck von Prokops *Anecdota* einig. Ein Grund dafür war bis vor kurzem die umstrittene Datierung des Werkes. Prokop selbst sagt viermal in den *Anecdota*, daß er im 32. Jahr der Regierung Justinians schreibt[1], eine Aussage, mit der prinzipiell das Jahr 558–59 gemeint sein müßte, da die offizielle Regierung Justinians erst 527 beginnt[2]. Seit Haury[3] überwiegt aber die Meinung, daß das 32. Jahr eigentlich dem Jahre 550 entspricht, da die *tatsächliche* Regierung Justinians bereits mit der Krönung seines Onkels Justin 518 beginnt[4]. Diese frühere Datierung ist zwar heute praktisch zur *communis opinio* geworden[5], besonders seitdem Geoffrey Greatrex vor einigen Jahren mit überzeugenden Argumenten für das Jahr 550 plädierte[6]. Dennoch wird die spätere Datierung in das Jahr 558 immer noch von verschiedenen Gelehrten vertreten[7]. Das Prooimion der *Anecdota* wirft auch

---

1 *An.* XVIII.33, XXIII.1 und XXIV.29, 33.

2 F. Dahn, Procopius von Cäsarea. Berlin 1865, 38–39 und W. Teuffel, Procopius, *Studien und Charakteristiken zur griechischen und römischen sowie deutschen Literaturgeschichte* 1 (1871) 216–217.

3 J. Haury, Procopiana I. Augsburg 1891, 9–16.

4 Justinian leitete persönlich die Verwaltung während der Regierung seines Onkels (518–527), weil Justin ein ungebildeter illyrischer Bauer war: Dies wird bekanntlich von Prokop in *An.* VI.18 f. behauptet, aber auch in *De aed.* I.3.3, wo unser Historiker Justinian sogar die Bauten zuschreibt, die während der Regierung Justins errichtet wurden: αὐτῷ γὰρ λογιστέον καὶ τὰ Ἰουστίνῳ εἰργασμένα τῷ θείῳ, ἐπεὶ καὶ αὐτοῦ τὴν βασιλείαν κατ᾽ ἐξουσίαν αὐτὸς διῳκεῖτο. Da Justin im Juli 518 den Thron bestieg, erstreckte sich das 32. Jahr der Regierung Justinians *stricto sensu* vom Juli 449 bis zum Juli 550.

5 Cf. die verschiedenen Beiträge über Prokops *Bauten* in *Antiquité Tardive* 8 (2000).

6 G. Greatrex, The Dates of Procopius' Works. *BMGS* 18 (1994) 101–114 und The Composition of Procopius' Persian Wars and John the Cappadocian. *Prudentia* 27 (1995) 1–13. Cf. auch jüngst G. Greatrex, Recent Work on Procopius and the composition of *Wars* VIII. *BMGS* 27 (2003), im Druck.

7 R. Scott, Justinian's Coinage and Easter Reforms, and the Date of the Secret History. *BMGS* 11 (1987) 215–221 und bes. J.A.S. Evans, The Dates of Procopius' Works: a

bestimmte Probleme auf, die mit der Datierung zusammenhängen und noch einer Erklärung bedürfen. Es lohnt sich hier also, diesen letzten Aspekt kurz zu behandeln, um jeglichen Zweifel an der Datierung der *Anecdota* in das Jahr 550 zu beseitigen.

Der einzige noch heute bestehende Einwand gegen eine frühere Datierung der *Anecdota* liegt im Prooimion, konkret im ersten Satz des Werkes. Dort erwähnt Prokop seine bisherige Arbeit an den *Bella*. Laut seiner eigenen Aussage im Prooimion wolle er mit den *Anecdota* den Bericht der *Bella* um einiges ergänzen, über das er früher nicht habe sprechen können: ὅσα μὲν οὖν Ῥωμαίων τῷ γένει ἐν τοῖς πολέμοις ἄχρι δεῦρο ξυνηνέχθη γενέσθαι, τῇδέ μοι δεδιήγηται, ᾗπερ δυνατὸν ἐγεγόνει τῶν πράξεων τὰς δηλώσεις ἁπάσας ἐπὶ καιρῶν τε καὶ χωρίων τῶν ἐπιτηδείων ἁρμοσαμένῳ· τὰ δὲ ἐνθένδε οὐκέτι μοι τρόπῳ τῷ εἰρημένῳ ξυγκείσεται, ἐπεὶ ἐνταῦθα γεγράψεται πάντα, ὁπόσα δὴ τετύχηκε γενέσθαι πανταχόθι τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς.

Wenn wir aber in Betracht ziehen, daß die Bücher I–VII der *Bella* frühestens im Jahre 551 veröffentlicht wurden, da dort die slawischen Plünderungen des Winters 550–51 erwähnt werden[8], dann wurden die *Anecdota* *vor* der Veröffentlichung der *Bella* geschrieben, falls wir an der früheren Datierung der *Anecdota* festhalten. Wie kann also Prokop in den *Anecdota* auf die *Bella* Bezug nehmen, wenn dieses Werk noch nicht veröffentlicht war? Erstens ist festzuhalten, daß Prokop in diesem ersten Satz der *Anecdota* keinesfalls ausdrücklich sagt, daß die Bücher I–VII der *Bella* bereits veröffentlicht waren[9]. Es ist also durchaus möglich, daß Prokop auf die Bücher I–VII der *Bella* 550 verwies, bevor diese veröffentlicht wurden, aber nachdem sie bereits praktisch abgeschlossen worden waren. Darüber hinaus ist eine wahrscheinliche Hypothese, die bereits Averil Cameron vertre-

---

Recapitulation of Evidence. *GRBS* 37 (1996) 301–313. Cf. auch E. Kislinger, Ein Angriff zu viel. Zur Verteidigung der Thermopylen in justinianischer Zeit. *BZ* 91 (1998) 49–58, bes. A. 56. Der späteren Datierung der *Anecdota* im Jahre 558 stehen zwei Tatsachen entgegen: 1) Kein Ereignis nach 550 wird in den *Anecdota* erwähnt (*Pace* Scott, Justinian's Coinage, der sogar von Evans, The dates 308–310, widerlegt wird); 2) Die heftige Kritik gegen Theodora in den *Anecdota* ist nur verständlich, wenn ihr Tod sich kurz zuvor ereignete (Theodora starb bereits 548). Ein möglicher Bezug von *An*. XVIII.38 auf eine Stelle von *De aed.*, den Evans, a. O. 310–311, postuliert, ist nicht nur sinnlos, sondern größtenteils hypothetisch (für beides cf. J. Signes Codoñer, Procopio de Cesarea. Historia Secreta. Madrid 2000, 48–53).

[8] *B*. VII.40.33. Evans, The dates 301, bemerkt mit vollem Recht, daß das VII. Buch nach dem slawischen Angriff des Winters 550/551 redigiert worden sein muß, da dieses Ereignis dort erwähnt wird.

[9] Das heutige Buch VIII der *Bella* wurde dagegen nach der Veröffentlichung der sieben ersten Bücher einige Jahre später geschrieben. Cf. unten A. 17.

ten[10] und später Geoffrey Greatrex mit guten Argumenten gestützt hat[11], daß Prokop an den *Bella* und den *Anecdota* gleichzeitig arbeitete. Diese gleichzeitige Arbeit an beiden Werken, *Anecdota* und *Bella*, wird noch verständlicher, wenn wir bedenken, daß Prokop die heutigen *Anecdota* ursprünglich als Buch VIII der *Bella* konzipiert hat. Beweis dafür ist die Tatsache, daß Prokop innerhalb der *Anecdota* öfters die *Bella* einfach als „die vorhergehenden Bücher" bezeichnet[12], während er in seinem späteren Werk *Über die Bauten* bzw. *De aedificiis* auf die Bücher der *Bella* mit Ausdrücken wie ἐν τοῖς ὑπὲρ τῶν πολέμων λόγοις verweist[13].

Zusammenfassend kann man also behaupten, daß Prokop 550 Bücher I–VII der *Bella* um die *Anecdota* ergänzen wollte, um die acht Bände gemeinsam zu edieren[14]. Er arbeitete möglicherweise seit Jahren an den

---

[10] Av. Cameron, Procopius and the Sixth Century. London 1985, 9, 52.

[11] Greatrex, The composition 6, 10. Greatrex ist der Meinung, daß das durchaus negative Bild von Johannes dem Kappadokier in *B.* I.25 ursprünglich für die *An.* bestimmt war, daß aber dieser Abschnitt nach Johannes' Sturz der „offiziellen" Geschichte beigefügt wurde. Eine weitere Verbindung zwischen dem Inhalt beider Werke hat auch G. Greatrex, Procopius the Outsider?, in: D. C. Smythe (Hrsg.), From Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider. Aldershot (Hampshire) 2000, 215–228, hier 216, hergestellt. Es handelt sich nun um eine sehr ähnliche Bemerkung Prokops in *B.* I.1.5 und *An.* I.10 angesichts der μοχθηρά (Übeltaten) der Hauptdarsteller seiner Werke: er wolle auch diese Taten seinen Lesern nicht verschweigen. Cf. auch A. 14.

[12] Cf. *An.* XVI.1; XVI.3; XVII.38; XVIII.14; XVIII.28; XVIII.39; XVIII.44; XX.16; XXI.6; XXIV.23. Nur im ersten Satz des Prooimions verweist Prokop auf die *Bella* mit der Angabe des Titels: ἐν τοῖς πολέμοις. Auf diesen Unterschied in der Art des Verweises werden wir weiter unten genauer eingehen.

[13] Für derartige Verweise auf die *Bella* cf. *De aed.* I.1.6, I.1.12; I.1.21; I.10.3; II.1.4; II.10.10; III.1.12; III.2.8; III.7.7; V.8.2; VI.1.8; VI.5.6 und VI.6.9.

[14] Greatrex, Procopius the Outsider? 219, behauptet, die *Anecdota* seien eine Art geheimes *Dossier* mit Materialien, die Prokop nach Justinians Tod in die *Bella* eingliedern wollte: „Had the emperor succumbed to old age or a plotter's dagger in 549 or 550, it is likely that there would be no *Anecdota*: all the criticisms that could be incorporated from the *Anecdota* would have been inserted into the *Wars* at some point, even at the cost of some coherence to the chronological (and geographical) structure. The resulting work, one might speculate, would have had a far more Herodotean feel than the *Wars* does, but would undeniably still have been classicizing history". In diesem Fall wären die häufigen Verweise innerhalb der *Anecdota* auf die vorhergehenden Bücher der *Bella* als Wegweiser für diese spätere Bearbeitung zu verstehen. Dennoch ist die Struktur der *Anecdota* keine bloße Exzerptensammlung, sondern weist eine deutliche vierteilige Gliederung auf (cf. Signes, *Procopio* 37–48 und Anhang am Ende dieses Aufsatzes): 1. Ereignisse an den Kriegsschauplätzen von Persien, Italien und Afrika, die durch das persönliche Verhalten von Belisar, Antonina, Sergios und Salomon zu erklären sind (I–V); 2. Justinian und Theodora während der Regierung von Justin (VI–X.12); 3. Gesamtüberblick über die gemeinsame Regierung von Justinian und Theodora (X.13–XIX); 4. Die Verwaltung des Reiches durch Justinian (XX–XXX).

Büchern der *Bella* mit Hilfe der Aufzeichnungen, die er während der Kriege gegen Perser, Vandalen und Ostgoten niedergeschrieben hatte. Dementsprechend dachte Prokop 550 nicht an eine Änderung der Struktur der *Bella*, die ihm damals sicherlich ziemlich kompliziert erscheinen mußte. Das VIII. Buch sollte also eine Art *Appendix* zu den *Bella* bilden und über innenpolitische Ereignisse der Regierung Justinians geheime bzw. gefährliche Informationen liefern, die Prokop während seiner Arbeit in den *Bella* aus Gründen der Sicherheit verschwiegen hatte[15]. Dies sagt Prokop selbst im Prooimion der *Anecdota*: αἴτιον δέ, ὅτι δὴ οὐχ οἷόν τε ἦν περιόντων ἔτι τῶν αὐτὰ εἰργασμένων ὅτῳ δεῖ ἀναγράφεσθαι τρόπῳ. οὔτε γὰρ διαλαθεῖν πλήθη κατασκόπων οἷόν τε ἦν οὔτε φωραθέντα μὴ ἀπολωλέναι θανάτῳ οἰκτίστῳ· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν συγγενῶν τοῖς γε οἰκειοτάτοις τὸ θαρρεῖν εἶχον (*An.* I.2).

Es wäre jetzt zu fragen, ob die Gefahr, die Prokop früher an solcher Kritik hinderte, aus irgendwelchen Gründen 550 geschwunden war, da Justinian bekanntlich erst 15 Jahre später starb. Doch wollen wir für den Augenblick diese Frage beiseite lassen und zur vorigen Argumentation zurückkehren: Die Verweise der *Anecdota* auf die 550 noch unedierten *Bella* sind durchaus denkbar, wenn wir annehmen, daß Prokop an beiden Werken gleichzeitig arbeitete und sie sogar als eine Einheit konzipierte. Dennoch ist der erste Satz des Prooimions noch in einer weiteren Hinsicht problematisch. In diesem Satz schreibt Prokop auch, daß er bis jetzt (ἄχρι δεῦρο – d.h. in Büchern I–VII der *Bella*) die militärischen Ereignisse geographisch eingeteilt habe, daß er aber jetzt die späteren Ereignisse (τὰ δὲ ἐνθένδε – d.h. nach 550) einfach chronologisch schildern wolle, ungeachtet ihres Schauplatzes. Dies kann nur bedeuten, daß Prokop in den *Anecdota* über die militärischen Ereignisse nach 550 sprechen wollte. Diese program-

---

Warum hätte also Prokop, sei es nur als Nachgedanke, die Struktur einer „Geheimgeschichte“ herausgearbeitet, wenn er von Anfang an ein einheitliches Werk konzipierte, wo sich innere und äußere Geschichte, Kritik und historische Darstellung mischen sollten? Ist es auch denkbar, daß Prokop diese „geheimen“ Abschnitte aus dem Kontext der *Bella* herauslöste, als er dieses letzte Werk 551 veröffentlichte? Ich glaube eher, daß die meiste Kritik der *Anecdota* keinen Platz in den *Bella*, sondern nur in einem eigenen Buch finden konnte. Tatsächlich weist der Anfang der *Anecdota* auf ein abgesondertes Buch hin. Trotzdem muß man die eigentliche Bedeutung von Greatrex' Beitrag anerkennen, der der alten Idee des Gattungsunterschiedes zwischen *Anecdota* und *Bella* endgültig ein Ende gesetzt hat. Die Meinung von K. Adshead, The Secret History of Procopius and its genesis, *Byz* 63 (1993) 4–28, die *Anecdota* seien eine Sammlung von Materialien, die ein späterer Herausgeber in ein einheitliches *Dossier* vereint habe, entbehrt jeder Grundlage.

[15] Die Kritik gegen Justinian ist aber bereits in vielen Stellen der *Bella* zu spüren. Cf. besonders M. Cesa, La politica di Giustiniano verso l'Occidente nel giudizio di Procopio. *Athenaeum* 59 (1981) 389–409.

matische Aussage stimmt aber überhaupt nicht mit dem Inhalt der *Anecdota* überein. Erstens ist die Darstellung der Ereignisse in den *Anecdota* keineswegs chronologisch; zweitens ist die Struktur der *Anecdota* für eine geographische Anordnung der Ereignisse völlig ungeeignet, da die meisten Ereignisse in Konstantinopel stattfinden; und drittens erwähnt Prokop kein einziges Ereignis nach 550[16].

Merkwürdigerweise findet sich eine sehr ähnliche Aussage am Anfang des VIII. Buches der *Bella*, das Prokop Jahre später, ca. 553, veröffentlichte[17]. Ich gebe hier die Stelle wieder, indem ich die wörtlichen Übereinstimmungen mit dem Anfang der *Anecdota* fett, und die Anklänge kursiv drukke: **ὅσα μὲν ἄχρι** *τοῦδέ* **μοι δεδιήγηται**, **τῇδε** *ξυγγέγραπται* **ᾗπερ** *δυνατὰ* **ἐγεγόνει ἐπὶ χωρίων** ἐφ᾽ ὧν δὴ ἔργα τὰ *πολέμια* **ξυνηνέχθη γενέσθαι** διελόντι τε καὶ **ἁρμοσαμένῳ** τοὺς λόγους, οἵπερ ἤδη ἐξενεχθέντες **πανταχόθι** *δεδήλωνται* **τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς.** *τὸ* **δὲ ἐνθένδε οὐκέτι μοι τρόπῳ τῷ εἰρημένῳ ξυγκείσεται** (*B.* VIII.1.1).

Die programmatische Aussage am Anfang des VIII. Buches ist hier durchaus angebracht. In den früher veröffentlichten Büchern I–VII hat Prokop die militärischen Ereignisse bis 550 nach den verschiedenen Schauplätzen geschildert, an denen die römischen Heere gekämpft hatten, nämlich Persien, Afrika und Italien. Im VIII. Buch aber schildert Prokop die späteren Ereignisse (bis auf die ostgotische Niederlage am Mons Lactarius im Oktober 552[18]) einfach chronologisch. Prokop hatte schon während der

---

[16] Der Widerspruch zwischen Prooimion und Inhalt des Werkes wurde bereits von J. Sykoutres, Zu Prokops Anekdota. Textkritisches. *BZ* 27 (1927) 22–28, notiert.

[17] J. A. S. Evans, Procopius. New York 1972, 43 und Evans, The dates 306–308, plädiert aber für eine Datierung des VIII. Buches nach 557. Er stützt sich auf *B.* VIII.15.16–17, wo Prokop über die Zahlungen der Römer an die Perser spricht. Die Bevölkerung Konstantinopels war laut Prokop gegen diese enormen Zahlungen, die ab 545 liefen und während zweier aufeinanderfolgender Perioden von jeweils 5 Jahren entrichtet werden sollten. Wenn man zu diesen 10 Jahren eine Zwischenperiode von 18 Monate addiert, in denen keine Zahlung vereinbart war, hätten wir also laut Evans das Jahr 556 bzw. 557 als mögliche Abfassungszeit des Werkes erreicht. Eigentlich spricht aber Prokop nur über Vereinbarungen, die noch gültig bleiben. Wenn wir also annehmen, daß der zweite Termin noch nicht überschritten wurde, da Prokop ansonsten über dessen Folgen gesprochen hätte, dann ist das Jahr 556 bzw. 557 eher als *terminus ante quem* für die Abfassung des Werkes zu betrachten. Neue Argumente für eine Datierung in das Jahr 553 (sogar Ende 552) bringt Greatrex, Recent work, vor, der auf die Tatsache aufmerksam macht, daß die Byzantiner die ganze Zahlung der zweiten fünfjährigen Periode bereits im ersten Jahre entrichteten.

[18] Das zuletzt erwähnte Ereignis ist die byzantinische Besetzung von Cumas, die eigentlich erst 553 stattfand. Dieses Ereignis wird aber von Prokop in Verbindung mit dem Feldzug des Jahres 552 gebracht. Greatrex, Recent Work, denkt an eine Folgerung Prokops: „If we suppose that Procopius was writing up this section in Constantinople

Redaktion der Bücher I–VII der *Bella* große Probleme gehabt, sich an die geographische Gliederung des Stoffes zu halten. So hatte er die illyrischen Kriege z.B. im Buch der persischen Kriege behandelt, wo er auch über den Nika-Aufstand schrieb. Wenn Prokop den Bericht über die Kriege 553 aktualisiert, verzichtet er endgültig auf diese komplizierte Arbeitsweise und folgt einer konventionellen chronologischen Darstellung. Im Prooimion des VIII. Buches (*B.* VIII.1.1–2) wird die bereits erfolgte Publikation der Bücher I–VII als Grund für diese neue chronologische Darstellung angeführt, da eine Aktualisierung der jeweiligen Bücher nicht mehr möglich war.

Wenn die programmatische Aussage am Anfang des VIII. Buches angebracht ist, während dieselbe Aussage am Anfang der *Anecdota* keinen Sinn gibt, folgt daraus, daß die Stelle der *Anecdota* vom Anfang des VIII. Buches abgeschrieben sein muß, nicht aber umgekehrt, wie es aus der chronologischen Folge der beiden Werke zu schließen wäre[19]. Bereits Sykoutres, der beide Stellen sorgfältig verglich, war zum Schluß gekommen, daß der Anfang der *Anecdota* nicht in Ordnung ist. Er schlug sogar gewisse Änderungen vor, freilich ohne Nachhall[20]. Er vermerkte besonders, daß der zweite Satz (ab αἴτιον δέ) mit dem problematischen ersten Satz in keiner Hinsicht in Einklang zu bringen ist. Was haben nämlich die chronologischen Überlegungen über die Struktur des Werkes in *An.* I.1 mit der Furcht vor Justinian und Theodora zu tun, die Prokop in *An.* I.2 als Grund für sein bisheriges Schweigen angibt? Dazu kommt noch der Bezug auf die *Bella* mit einem Ausdruck wie ἐν τοῖς πολέμοις, anstatt des üblichen ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις, mit dem Prokop in den *Anecdota* immer auf die *Bella* verweist[21].

Es sieht also aus, als ob der Anfang der *Anecdota* ein Konzept, nicht ein vollendetes Prooimion wäre. Die *Anecdota* wurden bekanntlich niemals veröffentlicht, weder während der Regierung Justinians, weil eine solche Edition sehr gefährlich sowohl für Prokop als auch für jeglichen eventuellen Herausgeber gewesen wäre, noch in der Zeit kurz nach dem Tode des Kai-

– the usual view – then such an error is quite understandable, since the terms imposed on the Goths by Narses [i.e. nach Mons Lactarius] demanded that those south of the Po surrender to them“. So ist Anfang 553 die wahrscheinlichste Abfassungszeit für Buch VIII (nicht 554, wie es aus Versehen in meinem Buch steht: Signes, *Procopios* 32).

19 So J. B. Bury, History of the Late Roman Empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian (395–565). London 1923, 422, A. 2, dem fast alle späteren Gelehrten gefolgt sind.

20 Sykoutres, Zu Prokops Anecdota 22–24.

21 Cf. A. 12.

sers, weil in den Werken der klassizistischen Historiker des ausgehenden 6. und beginnenden 7. Jh.s, die die *Bella* Prokops intensiv benutzten, keine Spur von der Existenz der *Anecdota* zu finden ist. Tatsächlich erwähnt keine byzantinische Quelle bis zum 10. Jh. diese „geheime“ Geschichte Prokops. Die Suda nennt das Werk zum ersten Mal als *Anecdota,* „Unedierte Bücher“, bei den späteren Autoren wird aber das Werk kaum zitiert. Wir wissen nicht, wie die *Anecdota* nach den dunklen Jahrhunderten wiederentdeckt wurden, es ist aber wohl möglich, daß der Archetypus der späteren Kopien einen abrupten Anfang aufwies, entweder weil er bereits verstümmelt war[22], oder weil Prokop das Prooimion der *Anecdota* nicht fertigstellte, da er dafür auf eine bevorstehende gemeinsame Edition mit den Büchern I–VII der *Bella* wartete. Irgendjemand hat in byzantinischer Zeit möglicherweise den ersten Satz der *Anecdota* hinzugefügt, um den fehlenden Anfang zu ergänzen. Dabei ahmte er das Prooimion des VIII. Buches der *Bella* nach. Es ist aber auch möglich, daß bestimmte Teile des Prooimions des VIII. Buches bereits in die Urschrift der *Anecdota* eingeflossen waren, da Prokop das Konzept des Werkes nicht für die Publikation bestimmte und es gelegentlich mit Randanmerkungen und etwaigen Notizen versah.

Wie dem auch sei, wenn wir den ersten Satz der *Anecdota* außer Acht lassen, besteht kein Einwand mehr, die *Anecdota* in das Jahr 550 zu datieren. Bevor wir aber den Zweck der *Anecdota* in der politischen Lage dieses Jahres suchen, ist die Möglichkeit zu erwägen, daß sich Prokop durch seinen bevorstehenden Tod zur Abfassung der *Anecdota* veranlaßt fühlte, wie es Howard Johnston neuerdings vorgeschlagen hat[23].

2. Prokops Tod

Man weiß nicht, wann Prokop starb, da wir über keine äußeren Quellen über sein Leben verfügen[24]. Nur die Datierung seiner Werke kann uns also dabei behilflich sein. Indem wir im vorigen Abschnitt das Buch VIII 553 datiert haben, sind wir somit zu einem vorläufigen *terminus post quem* angelangt. Wann ist aber Prokops Werk *Über die Bauten* bzw. *De aedificiis* zu

---

[22] Der Anfang des Werkes ist nur im Ambrosianus A 182 aus dem 14. Jh. erhalten. Diese Handschrift ist eine Kopie des Vaticanus gr. 1001 aus demselben Jahrhundert, dessen Anfang verstümmelt und kaum lesbar ist.

[23] J. Howard-Johnston, The Education and Expertise of Procopius. *Antiquité Tardive* 8 (2000) 19–30.

[24] Die Identität unseres Historikers mit dem gleichnamigen Präfekt des Jahres 562 ist immer noch möglich (cf. Signes, Procopio 16–20), wird aber durch kein Indiz bestätigt.

datieren? Hier sind die Meinungen der Gelehrten gespalten. Obwohl die neuere Forschung allgemein einer späteren Datierung ca. 559/560 zuneigt[25], gibt es auch viele Vertreter einer früheren Datierung ca. 554[26]. Das Problem ist insofern verwickelt, als das Werk, das unvollendet blieb, viele Unebenheiten aufweist, die eine separate Datierung mancher Bücher möglich erscheinen lassen. Im Besonderen hat man häufig eine frühere Datierung des I. Buches über die konstantinopolitanischen Bauten postuliert, da seine vollendete Struktur auf eine selbständige Abfassung hindeuten könnte. Da der 558 stattgefundene Einsturz der Kuppel der Hagia Sophia im I. Buch nicht erwähnt wird, wäre eine frühere Abfassung gegenüber den übrigen, später hinzugefügten Büchern durchaus denkbar[27]. Ich kann hier aus Platzmangel keine der zu diesem Thema vorgebrachten Argumente zur Diskussion stellen, sondern ich werde nur betrachten, welche Folgen die Datierung des *De aedificiis* für die Deutung der *Anecdota* mit sich bringt.

Eine spätere Datierung des *De aedificiis* ca. 560 ist insofern vorteilhaft, als sie uns eine Zeitspanne von zehn Jahren zur Verfügung stellt, die eine persönliche Entwicklung Prokops erklären kann. In zehn Jahren hätte also unser Historiker genügend Zeit gehabt, um von der heftigen Kaiserkritik der *Anecdota* zur Lobrede Justinians in *De aedificiis* überzugehen. Falls wir aber *De aedificiis* in das Jahr 554 zurückdatieren, dann wären dieses Werk und das VIII. Buch der *Bella* etwa gleichzeitig geschrieben. Da sich Prokop aber im VIII. Buch kritisch über Justinian äußert[28], oder bestensfalls die Rolle des Kaisers bewußt herunterspielt, schließt die Datierung in das Jahr 554 eine persönliche Entwicklung Prokops als Erklärung für die Verschiedenartigkeit bzw. Widersprüchlichkeit seiner Werke aus. Die Vertreter der

---

[25] G. Downey, The Composition of Procopius, *de aedificiis*. *Trans. and Proc. of the American Phil. As.* 78 (1947) 171–183; Michael Whitby, Sangarius: Justinian's Bridge over the Sangarius and the Date of Procopius' De aedificiis. *Journal of Hellenic Studies* 105 (1985) 129–148, und Pride and Prejudice in Procopius' Buildings: imperial images in Constantinople. *Antiquité Tardive* 8 (2000) 59–66, bes. 63–64; D. Roques, Les constructions de Justinien de Procope de Césarée. *Antiquité Tardive* 8 (2000) 31–43, bes. 43; E. Jeffreys, Malalas, Procopius and Justinian's Buildings. *Antiquité Tardive* 8 (2000) 73–79; Signes, Procopio 67–76.

[26] Av. Cameron, Procopius and the Sixth Century. London 1985, 10; Greatrex, The Dates, und neuerdings Howard-Johnston, The Education.

[27] Evans, The Dates. Diese Selbstständigkeit erklärt, daß Buch I häufig getrennt analysiert wird (cf. bes. Mary Whitby, Procopius' Buildings, Book I: A panegyrical perspective. *Antiquité Tardive* 8 [2000] 45–57). Demgegenüber hat B. Flusin, Remarques sur la tradition manuscrite du *De aedificiis*. *Antiquité Tardive* 8 (2000) 9–17, die früher von Downey vertretene Hypothese von zwei Ausgaben des Werkes überzeugend widerlegt.

[28] *B.* VIII.26.7 (cf. Signes, Procopio 35–36).

früheren Datierung versuchten dementsprechend, diese Widersprüche unterschiedlich aufzulösen. So erklärte Averil Cameron 1985 die Unterschiede zwischen den *Anecdota* und dem *De aedificiis* als größtenteils durch die Verschiedenheit der Gattungen bedingt, eine Erklärung, die zwar damals nötig erschien, als die Autorschaft Prokops für beide Werke noch umstritten war, die aber heute Cameron selbst in Zweifel zieht[29]. Neuerdings hat Rousseau im *De aedificiis* die Kritik zwischen den Zeilen wieder lesen wollen und das Werk als einen versteckten ψόγος gedeutet[30], was dem Sinn des Textes Gewalt angetan hat[31].

Wenn also Prokop tatsächlich gegen seine innere Überzeugung das Werk *De aedificiis* schrieb, blieb anscheinend nur eine Erklärung übrig: Kaiser Justinian hatte unseren Historiker dazu gezwungen. Downey vertrat als erster kongruent diese Hypothese[32], die sich bis jetzt größter Beliebheit bei den Gelehrten erfreut und einiges für sich hat[33]. Dennoch hat Howard-Johnston neuerdings eine andere Möglichkeit vorgeschlagen: Prokop habe *De aedificiis* deswegen geschrieben, weil er sich von seinem Beruf her für die Bautechnik interessierte. Laut diesem Gelehrten wäre Prokop kein Jurist, wie es normalerweise angenommen wird, sondern eher ein Ingenieur[34]. Obwohl Howard-Johnston sowohl die offenkundige Kompetenz Prokops im Heerwesen als auch seine juristische Ausbildung außer Acht gelassen[35], den offiziellen Charakter der meisten von Prokop benutzten

---

29 Av. Cameron, Conclusion. *Antiquité Tardive* 8 (2000) 177–180, bes. 178: „I am less certain now than I was at the time of the publication of my book on Procopius in 1985 that the answer to these problems is to be found in literary genre".

30 P. Rousseau, Procopius's Buildings and Justinian's Pride. *Byz* 68 (1998) 121–130.

31 Cf. Michael Whitby, Pride and Prejudice.

32 Downey, The Composition 181–183.

33 Daß es sich um einen Auftrag handelt, bezeugt Prokop vielleicht in *De aed.* I.3.1, wo er die Gliederung des Stoffes auf den Wunsch des Kaisers zurückführt: ἀρκτέον δὲ ἀπὸ τῶν τῆς θεοτόκου Μαρίας νεών. τοῦτο [d.h., diese Anordnung] γὰρ καὶ αὐτῷ βασιλεῖ ἐξεπιστάμεθα βουλομένῳ εἶναι, καὶ διαφανῶς εἰσηγεῖται ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι δὴ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὴν αὐτοῦ μητέρα ἰτέον. Dazu kommt *De aed.* I.1.3, wo Prokop schreibt, daß die Geschichte die Dankbarkeit der Untertanen gegenüber ihren Herrschern bezeugt. Howard-Johnston, The Education and Expertise 25, A. 29, ist der Meinung, daß beide Stellen keineswegs einen kaiserlichen Auftrag beweisen. Er hat vielleicht Recht, ich finde dennoch ohne einen solchen Auftrag keinen Grund für eine frühere Abfassung des Werkes im Jahre 554. Die amtlichen Quellen, die Prokop für seine Arbeit benutzt, weisen dazu eindeutig auf einen offiziellen Auftrag hin. Die wiederholte Erwähnung der kaiserlichen Gnade gegenüber den Verschwörern in *De aed.* I.1.10 und 16 könnte auch auf persönliche Gründe hinweisen (cf. auch A. 54).

34 Howard-Johnston, The Education and Expertise.

35 Für die erstere cf. dagegen W. Kaegi, Procopius the military historian. *BF* 15 (1990) 53–85 und Greatrex, Recent work; für die zweite cf. Signes, Procopio 10–12, 95–100.

Quellen nicht genügend berücksichtigt[36], und schließlich die Kritik gegen die justinianische Baupolitik in den *Anecdota* heruntergespielt hat[37], ist seine frühere Datierung des *De aedificiis* im Jahre 554 mit einer neuen Deutung der *Anecdota* verbunden, die uns hier unmittelbar betrifft.

Howard-Johnston hat den unvollständigen Zustand sowohl des VIII. Buches der *Bella* und des *De aedificiis* als auch der *Anecdota* mit dem vorzeitigen Tod Prokops verbunden, den er 553 datiert:

> There is only one plausible explanation for Procopius' sudden abandonment of the richly textured military history over which he had laboured for so many years and which he was taking care to keep up to date […] He was incapable of carrying on. Death, of which he reveals some intimations in the preface and hastly written final sentence of the *Secret History*, is the most likely cause of this incapacity. We thus acquire our final piece of information: it is highly likely that Procopius died in the course of 553. It follows that he stopped work by that time both on the evidently unfinished *Secret History* and on the *Buildings*, which may have a formal conclusion (6, 7, 17–20), but is very far from being complete. […] He died in 553, perhaps after an illness which gave him time to top and tail the *Secret History*, to write a perfunctory conclusion to the *Buildings*, and to bring the *Wars* to a rather scrambled close at the end of 552[38].

Ich bin nicht davon überzeugt, daß *nur* ein vorzeitiger Tod den unvollendeten Zustand von Prokops Werken erklären kann. Was die *Anecdota* betrifft, werden wir gleich unten andere (ergänzende) Möglichkeiten in Betracht ziehen. *Bella* I–VII wurden 551 mit einem unpassenden Ende publiziert, genau so wie *Bella* VIII zwei Jahre später. Die Abwesenheit Prokops vom Kriegsgebiet ist auch eine befriedigende Erklärung für den Mangel an einer Fortsetzung der *Bella*. Ein offizieller Auftrag hätte sicherlich die Arbeit Prokops am *De aedificiis* ziemlich erschwert; vielleicht verzichtete er deswegen auf seine Vollendung und setzte frühzeitig dem Werk ein Ende. Da die Datierung des *De aedificiis* umstritten ist, baut Howard-Johnston seine Hypothese auf einer sehr wackeligen Basis. Dennoch hat er mit seiner Hypothese eigentlich nur auf die in der Forschung immer

---

[36] Wenn die persönliche Erfahrung Prokops die Auswahl und Schwerpunkte des *De aed.* entscheidend mitbestimmt hat, warum sind dann die italienischen Bauten nicht in diesem Werk vertreten, obwohl Prokop die justinianische Eroberung Italiens miterlebte? Könnte dieses Fehlen nicht aus Mangel an offiziellen Berichten über die italienischen Bauten erklärt werden, da Italien über eine autonome Verwaltung innerhalb des justinianischen Reiches verfügte? Die Beiträge über *De aedificiis* in *Antiquité Tardive* 8 (2000) lassen deutlich die Verbindungen zwischen der justinianischen Propaganda und *De aedificiis* in den Vordergrund treten. Ich werde demnächst diesem Problem einen gesonderten Beitrag widmen.

[37] Cf. *An.* VIII.7–8; XI.3; XVIII; XIX.6, 15; XXIII.6–7; XXIV.12–13; XXVI.7, 23–25, 33, und Roques, Les constructions 34, A. 21.

[38] Howard-Johnston, The Education and Expertise 21–22.

wiederkehrende Frage nach dem möglichen Empfänger der *Anecdota* beantworten wollen: An welche Leser waren denn die *Anecdota* gerichtet?

Howard-Johnston glaubt, daß Prokop in *An.* I.5 und XXX.34 „assumes that contemporaries of his, including Justinian himself, will outlive him“[39], so daß er anscheinend das Werk für einen Leserkreis bestimmte, der sich nur nach seinem Tod sammeln könnte. Die von Howard-Johnston angeführten Beweisstellen sind hier nun näher zu betrachten.

In *An.* I.5 spricht Prokop seine feste Überzeugung aus, daß seine Zeitgenossen den künftigen Generationen die Wahrheit übermitteln würden. Dies ist aber nicht unbedingt im Sinne einer posthum gedachten Ausgabe zu deuten, für die ich eigentlich in der Antike keine Parallele gefunden habe, sondern kann einfach als ein historiographischer Topos gewertet werden, in dem Prokop seine Hoffnungen äußert, von seinen Zeitgenossen auch künftig bestätigt zu werden. Prokop schreibt wie üblich in der griechischen Geschichtsschreibung für künftige Leser und Generationen, dies bedeutet aber nicht, daß er auf eine Ausgabe seines Werkes bereits während seines Lebens verzichtet hat.

Es ist zwar durchaus richtig, daß er am Ende der *Anecdota* (XXX.34) behauptet, daß die Wahrheit seiner Behauptungen erst nach Justinians Tod bestätigt werden würde. Prokop datiert dazu das Werk viermal ausdrücklich in das 32. Jahr der Regierung Justinians, wobei die Gegenwart betont wird. Dennoch schreibt Prokop vom Kaiser *immer* in der Vergangenheit, als ob er bereits tot wäre. Der Tod des Kaisers ist sogar eine Voraussetzung für die Publikation des Werkes, da Prokop im Prooimion schreibt, daß erst der Tod der Hauptdarsteller seiner Geschichte (in erster Linie Justinian!) die Abfassung des Werkes ermöglicht hat (*An.* I.2). Einige Zeilen später (*An* I.8) spricht Prokop sogar vom bereits eingetretenen, anscheinend abschreckenden Tod des kaiserlichen Ehepaares (ὅπερ καὶ τοῖσδε τοῖς ἀνθρώποις ξυνηνέχθη παθεῖν) als eine Mahnung für künftige Tyrannen (τοῖς ἐς τὸ ἔπειτα τυραννήσουσιν ἔνδηλον ἔσται ὡς μάλιστα μὲν καὶ τὴν τίσιν αὐτοὺς τῶν ἁμαρτανομένων περιελθεῖν οὐκ ἀπεικὸς εἴη). Es ist als ob Prokop anfänglich vom nahe bevorstehenden Tod Justinians überzeugt wäre und sich mit dieser Hoffnung ans Werk gemacht hätte. Nur im letzten Satz des Werkes hätte unser Historiker festgestellt, daß Justinian noch lebte und dann hinzugefügt, daß erst Justinians Tod die Wahrheit seiner Darstellung bestätigen könnte. Es gibt eine Spannung zwischen der Zukunft ohne Justinian, für die Prokop schreibt, und der Gegenwart mit dem Kaiser, der immer noch am Leben ist. Diese Spannung erklärt die angemerkten Widersprüche, bedeutet aber nicht, daß Prokop etwa seinen nahen

[39] Howard-Johnston, The Education and Expertise 21, A. 12.

Tod geahnt hätte. Wäre dies der Fall, warum hätte unser Historiker dann eine Lobrede auf Justinian wie *De aedificiis* ein paar Jahre später geschrieben? Wenn er tatsächlich nur über Bautechnik sprechen wollte (so Howard-Johnston), so hätte er ein Enkomion dafür nicht nötig gehabt! Ich denke demzufolge, daß die Gründe für die Abfassung der *Anecdota* in der politischen Lage des Jahres 550 zu suchen sind[40] und nicht im mutmaßlichen, unmittelbar bevorstehenden Tod seines Verfassers.

3. Germanus und die Nachfolge Justinians

Die Geschehnisse des Jahres 550 werden am Ende des VII. Buches der *Bella* behandelt. Der General Germanus, Justinians Vetter, steht dabei im Mittelpunkt der Erzählung Prokops. Er wird damals von Justinian zum Oberbefehlshaber gegen die Ostgoten unter Totila ernannt und sammelt, größtenteils aus eigenen Mitteln, ein beträchtliches Heer, mit dem er, so Prokop, ganz Italien für das Reich wiedergewinnen wollte[41]. Mit seiner jüngst geschlossenen Ehe mit Matasuntha, der Tochter Amalasuntas und Enkelin Theoderichs, erhoffte sich Germanus, viele gotische Truppen auf die römische Seite ziehen zu können[42]. Tatsächlich schreibt Prokop, daß sich viele ostgotische Kontingente davor fürchteten, das „Geschlecht von Theoderich" (d.h. die Amaler) zu bekämpfen (Γότθοι ἅμα μὲν ἔδεισαν, ἅμα δὲ καὶ ἐν ἀπόρῳ ἐγένοντο, εἰ σφίσιν ἐς γένος τὸ Θευδέριχον πολεμητέα εἴη) und sogar bereit waren, die Seiten zu wechseln[43]. Die römischen Truppen in Italien, die bis dahin völlig demoralisiert zerstreut im Land hin und her zogen (σκεδαννύμενοι περιῄεσαν, ὅπῃ ἑκάστῳ τετύχηκεν), faßten, nachdem sie die Nachricht von Germanus' Ankunft hörten, wieder Mut und leisteten erneut Widerstand gegen die ostgotischen Angriffe[44]. Zu diesem Zeitpunkt (§29) endet der Winter und Prokop schließt thukydideisch seine Erzählung: „Dies trug sich so zu. Der Winter ging dann zu Ende und somit hörte das fünfzehnte Jahr dieses Krieges auf, den Prokop beschrieb" (ταῦτα μὲν οὖν ἐπράσσετο τῇδε, καὶ ὁ χειμὼν ἔληγε, καὶ τὸ πέμπτον καὶ δέκατον ἔτος ἐτελεύτα τῷ πολέμῳ τῷδε, ὃν Προκόπιος ξυνέγραψε).

---

[40] Ich lasse hier die religiösen Befürchtungen und Endzeiterwartungen Prokops beiseite, die mit der teuflischen Identität Justinians verbunden waren und sich nach Theodoras Tod zuspitzten. Diese Probleme, die sicherlich eine Rolle für die Absfassung der *Anecdota* spielten, werde ich in einem gesonderten Beitrag behandeln.

[41] *B.* VII.37.24 y 39.9–13 y 16–20.

[42] *B.* VII. 39.14–15. Die Hochzeit fand wahrscheinlich 549 statt.

[43] *B.* VII.39.21–22.

[44] *B.* VII.39.23–28.

Diese Stelle bezeichnete ursprünglich vielleicht das Ende des VII. Buches der *Bella*. Prokop schrieb diese Zeilen nach Ende des Winters und des 15. Jahres seiner Geschichte, also im Frühling 550.[45] Möglicherweise erhoffte er sich einen triumphalen Einzug des Germanus in Italien für den Sommer dieses Jahres. Da unser Historiker zu diesem Zeitpunkt, wie oben gezeigt, gleichzeitig an den *Anecdota* arbeitete, kann man vermuten, daß ein Anschluß an die *Anecdota* ursprünglich nach dem Ende dieses Kapitels 39 vorgesehen war. Die Hoffnungen von Prokop waren also 550 mit großer Wahrscheinlichkeit nicht nur auf einen Sieg des Germanus in Italien, sondern auch auf einen nach diesem Sieg zu erwartenden Kurswechsel in der Regierung gerichtet. Wie sich dieser Kurswechsel verwirklichen hätte können, werden wir später sehen. Für den Augenblick reicht es uns hier zu sagen, daß Prokop ein passendes provisorisches Ende für seine Darstellung in den militärischen Vorbereitungen für den Einmarsch in Italien sah.

Etwas war jedoch inzwischen geschehen, das Prokops Hoffnungen völlig niederschmetterte: ein Einfall der Slawen, die unerwartet die Donau überquerten und nach Naïssus zogen. Die Slawen hatten sogar vor, Thessalonike einzunehmen. Da Germanus die Aushebung der Truppen für Italien im benachbarten Serdica ausführte, befahl ihm Justinian, gegen die Feinde zu ziehen. Es kam jedoch nie zu einem Zusammenstoß zwischen den Slawen und Germanus: Als die Slawen erfuhren, daß Germanus gegen sie ziehen wollte, gingen sie nach Dalmatien (also nach Westen) und räumten das Feld. Germanus konnte wieder an seinen Einmarsch in Italien denken, aber er starb unerwartet zwei Tage vor dem vorgesehenen Termin an einer unbestimmten Krankheit. Damit waren auch Prokops Hoffnungen erloschen.

Prokop fügte trotzdem seiner früheren Darstellung, die wie gesagt provisorisch mit Kapitel 39 aufhörte, die Schilderung dieser Ereignisse hinzu. Diese Ergänzung bildet das heutige Kapitel 40, das letzte Kapitel des VII. Buches, wo auch über die Folgen von Germanus' Tod gesprochen wird. Erstens mußte die römische Flotte, die das von den Goten belagerte Syrakus erreicht hatte, diese Stadt verlassen, da sie sich ohne den nötigen Nachschub dort nicht mehr behaupten konnte. Zweitens waren die römischen Truppen in Dalmatien, die von Johannes und Justinian (zwei Ver-

---

45 Prokop läßt das Jahr unter Berufung auf die Formel des Thukydides immer nach dem Winter beginnen. Da der nach dem Winter eintretende Sommer für Thukydides auch den Frühling einschließt (A. W. Gomme, A historical commentary on Thucydides, Bd. III, Oxford 1956, S. 699–715: "Appendix on summers and winters"), bildet März für beide Historiker den Jahresanfang. Für die damals üblichen alexandrinischen und protobyzantinischen Ären begann das Jahr auch Ende März (am 21. bzw. 25.), wieder mit dem Ende des Winters (V. Grumel, La chronologie, Paris 1958, S. 73–97 und 111–128).

wandten des Germanus) geführt wurden, von den Slawen besiegt worden, obwohl die meisten römischen Gefangenen gleich danach befreit werden konnten. Damit endet das VII. Buch.

Daß die Schilderung von Germanus' Tod und von den unmittelbar danach stattgefundenen Geschehnissen ein Nachtrag Prokops war bzw. daß Prokop Buch VII mit Kapitel 39 schließen wollte und es nur nachträglich um Kapitel 40 ergänzte, ist meiner Meinung nach durch den Umstand bewiesen, daß er in diesem Kapitel 40 die Schilderung der Ereignisse des 16. Jahres seiner Kriegsgeschichte nicht fertigstellte, sondern vorzeitig enden ließ, um sie erst in dem zwei Jahre später geschriebenen Buch VIII der *Bella* (konkret im *B*. VIII.21.1–4) formell abzuschließen; καὶ ὁ χειμὼν ἔληγε, καὶ τὸ ἑκκαιδέκατον ἔτος ἐτελεύτα τῷ Γοτθικῷ πολέμῳ τῷδε, ὃν Προκόπιος ξυνέγραψε. Die Ereignisse zwischen Frühling und Winter 550 werden dazu in *B*. VII.40 sehr kurz geschildert und beschränken sich hauptsächlich auf den unerwarteten Tod des Germanus und dessen Folgen. Da die *Anecdota* während des 32. Jahres der *tatsächlichen* Regierung Justinians (d. h. zwischen Juli 549 und Juli 550) redigiert wurden, ist es möglich, daß Germanus' Tod erst im Sommer bzw. Herbst 550 stattfand, als Prokop die sieben ersten Bücher der *Bella* (mit Ausnahme von VII.40) bereits abgeschlossen und den größten Teil der ursprünglich als Buch VIII gedachten *Anecdota* geschrieben hatte.

Der unerwartete Tod des Germanus hat auch eine interessante *Laudatio* des Generals in Kapitel 40.9 verursacht, wo Prokop seine Bewunderung nicht verhüllen kann. Dieses Porträt des Germanus ist genau das Gegenstück zum Bild Justinians in den *Anecdota*, wie bereits einige Gelehrte *en passant* bemerkt haben[46]. Es handelt sich um ein richtiges ἐγκώμιον des Germanus, so wie die *Anecdota* einen ψόγος Justinians bilden. Indem wir den Text in sieben Abschnitte gliedern und diese den entsprechenden Stellen des Porträts Justinians in den *Anecdota* gegenüberstellen, wird der Gegensatz zwischen den beiden Figuren offensichtlich. Nochmals rufen wir in Erinnerung, daß beide Werke, wie oben gezeigt, zur gleichen Zeit geschrieben wurden:

1. Selbständigkeit versus Beeinflußbarkeit: Germanus (=G) war ein selbständiger General – ἐν μὲν τῷ πολέμῳ στρατηγός τε ἄριστος καὶ αὐτουργὸς δεξιός (*B*. VII.40.9); Justinian (=J) wird dagegen als beeinflußbarer Kaiser charakterisiert – ἔπειθον γὰρ αὐτὸν οἱ κολακεύοντες οὐδενὶ πόνῳ ὅτι μετέωρος ἀρθείη καὶ ἀεροβατοίη (*An*. XIII.11); keine Selbständigkeit wird vom Kaiser geduldet – οὐ γὰρ εἴα τινὰ ἔν γε τῇ Ῥωμαίων ἀρχῇ γνώμῃ αὐτονόμῳ τὰς ψήφους διδόναι (*An*. XIV.5).

[46] So B. Rubin, Prokopios von Kaisareia, *RE* XXXIII, Sp. 502–503. Cf. auch Av. Cameron, Procopius 54, 140–141 und Evans, Procopius 104–105.

2. Beobachtung der Gesetze: G. wird wegen seiner strengen Beobachtung der Gesetze gelobt – ἐν δὲ εἰρήνῃ καὶ ἀγαθοῖς πράγμασι τά τε νόμιμα καὶ τὸν τῆς πολιτείας κόσμον βεβαιότατα φυλάσσειν ἐξεπιστάμενος (*B.* VII.40.9); J. aber mißachtete und veränderte stets die Gesetze der Römer – ἃ γὰρ ἔμπροσθεν νόμῳ ἀπορρηθέντα ἐτύγχανεν ἐς τὴν πολιτείαν εἰσῆγε, τά τε ὄντα καὶ ξυνειθισμένα καθελὼν ξύμπαντα, ὥσπερ ἐπὶ τούτῳ κεκομισμένος τὸ τῆς βασιλείας σχῆμα, ἐφ' ᾧ ἅπαντα μεταλλάσσοι ἐφ' ἕτερον σχῆμα (*An.* XI.1); ἔμεινέ τε αὐτοῦ Ῥωμαίων ἄρχοντος οὐ πίστις ἢ δοξα πρὸς θεὸν ἀσφαλής, οὐ νόμος ὀχυρός, οὐ πρᾶξις βεβαία, οὐ συμβόλαιον οὐδέν (*An.* XIII.23).
3. Gerechtigkeit: G. war ein strenger Richter – δικάσας μὲν ὀρθότατα πάντων μάλιστα (*B.* VII.40.9); J. aber ein bestechlicher – ἀναδίκα εὐθὺς ἀβασανίστως τὰ δεδικασμένα ἐποίει, οὐ νόμῳ τινὶ ἢ δικαίῳ ἠγμένος, ἀλλ' ἀπαρακαλύπτως αἰσχροκερδείᾳ ἡσσώμενος (*An.* XIV.5); οὐδέν τε ἐν τῷ τῆς δυνάμεως βεβαίῳ εἱστήκει, ἀλλ' ἐπλανᾶτο περιφερομένη πανταχόσε ἡ τῆς δίκης ῥοπὴ ὅπη ἂν αὐτὴν βαρήσας ὁ πλείων χρυσὸς ἀνθέλκειν ἰσχύοι (*An.* XIV.10).
4. Großzügigkeit: G. verlieh Geld, ohne Zinsen zu verlangen – χρήματα δὲ τοῖς δεομένοις ἅπασι δεδανεικὼς μεγάλα καὶ τόκον οὐδ' ὅσον λόγῳ κεκομισμένος πρὸς αὐτῶν πώποτε (*B.* VII.40.9); J. aber plünderte die Güter seiner Untertanen – κατὰ μικρὸν γὰρ κλέπτοντι ἀφαιρεῖσθαι τὰς τῶν ὑπηκόων οὐσίας αἰσχύνην αὐτῷ φέρειν τινὰ οὐδαμῆ ᾤετο, ἡνίκα δὴ οὐχ ἁπαξάπαντα ἀφελέσθαι λόγῳ τινὶ εἶχεν (*An.* XIII.22); ἅπερ γὰρ αὐτὸς ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ σφετερίζεσθαί τε οὐ δέον ἀναλοῦν ἴσχυσεν, οὐδ' ἄν τινα λόγον ἢ λογισμὸν ἢ μέτρον σημῆναι μηχανή τις οὐδεμία ἐστίν. ὥσπερ γάρ τις ποταμὸς ἀένναος ἐς ἡμέραν ἑκάστην ἐδῄου μὲν καὶ ἐληΐζετο τοὺς ὑπηκόους (*An.* XIX.9–10).
5. Würde: G. wußte immer seine Würde zu wahren – ἐν Παλατίῳ μὲν καὶ τῇ ἀγορᾷ ἐμβριθέστατός τε καὶ σοβαρὸς ἄγαν ... οὐδέ τι ἐν Παλατίῳ ἁμαρτάνεσθαι παρὰ τὰ εἰωθότα ὅση δύναμις ξυγχωρῶν (*B.* VII.40.9); J. war immer zugänglich; die Förmlichkeiten wurden vor ihm nicht immer eingehalten – εὐπρόσιτον δὲ παρεῖχεν αὑτὸν καὶ πρᾷον τοῖς ἐντυγχάνουσιν, οὐδενί τε τῶν πάντων ἀποκεκλεῖσθαι τῆς εἰς αὐτὸν εἰσόδου συνέβαινεν, ἀλλὰ καὶ τοῖς οὐκ ἐν κόσμῳ παρ' αὐτῷ ἑστῶσιν ἢ φθεγγομένοις οὐδεπώποτε χαλεπῶς ἔσχεν (*An.* XIII.1–2).
6. Am Tisch: G. war ein freundlicher und umgänglicher Tischgenosse – ἑστιάτωρ δὲ καθ' ἡμέραν οἴκοι ἡδύς τε καὶ ἐλευθέριος καὶ ἐπίχαρις (*B.* VII.40.9); J. fastete immer – σιτίοις μὲν ἢ ποτῷ κατακορὴς οὐδαμῆ γέγονεν, ἀλλὰ σχεδόν τι ἄκρῳ δακτύλῳ ἀπογευσάμενος ἀπηλλάσσετο. ὥσπερ γάρ τι αὐτῷ πάρεργον τῆς φύσεως αὐτὸν ἀγγαρευομένης τὰ τοιαῦτα ἐφαίνετο εἶναι, ἐπεὶ καὶ ἀπόσιτος ἡμέρας τε καὶ νύκτας δύο τὰ πολλὰ ἔμενεν (*An.* XIII.28–29); δυοῖν γὰρ ἡμέραιν διεγεγόνει ἐς ἀεὶ ἀπόσιτος ὤν (*Aed.* I.7.8); cf. J. Lydus, *De mag.* II.15: τροφῆς δὲ χάριν μηδὲ ἄρτου ξηροῦ πρὸς κόρον ἁπτόμενος.
7. Verbindung mit den Zirkusparteien: G. lehnt jeden Kontakt mit den aufwieglerischen Mitgliedern der Parteien ab[47] – οὐδὲ στασιώταις τοῖς ἐν Βυζαντίῳ τῆς βουλήσεως ἢ τῆς ὁμιλίας μεταλαχὼν πώποτε, καίπερ καὶ τῶν ἐν δυνάμει πολλῶν ἐς τοῦτο ἀτοπίας ἐληλακότων

[47] Unter στασιῶται sind nicht die Verschwörer gegen Justinian 548 gemeint, sondern die Zirkusparteien, wie es der Vergleich mit *An.* VII deutlich macht, wo die Parteimitglieder ständig στασιῶται genannt werden. Die Konspiration von 548 ist bei Prokopios immer ἐπιβουλή (*B.* VII.32.20 und 43) gennant. O. Veh, Prokop. Gotenkriege. München 1961, 705 hat die Stelle richtig übersetzt: „[Germanus] duldete, soweit dies in seiner Macht lag, am Kaiserhof keine Verstöße gegen die herkömmliche Ordnung und nahm niemals Anteil an den Bestrebungen der Parteien in Byzanz, ja mied sogar den Verkehr mit ihnen, wiewohl sich schon viele einflußreiche Männer auf solche Torheit eingelassen hatten.“

(*B*. VII.40.9); J. stützt entschieden die Mitglieder der Parteien – ἡμάρτανε δὲ οὐχ ὅτι μόνον προσποιεῖσθαι τοὺς κακουμένους ἥκιστα ἤθελεν, ἀλλὰ ὅτι προστάτης τῶν στασιωτῶν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς καθίστασθαι οὐδαμῆ ἀπηξίου· χρήματά τε γὰρ μεγάλα τοῖς νεανίαις τούτοις προΐετο, καὶ πολλοὺς μὲν ἀμφ' αὐτὸν εἶχε, τινὰς δὲ αὐτῶν ἔς τε τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ ἄλλα ἀξιώματα καλεῖν ἐδικαίου (*An*. VII.41s.).

Es ist eine Schwarz-Weiß-Malerei, wobei selbstverständlich Justinian das Schwarze und Germanus das Weiße zukommt. Interessant ist besonders der siebte Abschnitt. Laut Prokop hielt sich Germanus von den Zirkusparteien, die am Hof eine gewisse Stütze fanden, fern. Mit dieser Stütze ist hier sicherlich Justinian gemeint, da Prokop im Kap. 7 der *Anecdota* ausführlich beschreibt, wie die Zirkusparteien einen starken Rückhalt in Justinian fanden, der Ihnen sogar Hofwürden verlieh.

Mit dieser *Laudatio* des Germanus verdeutlichte Prokop die Mängel des gehaßten Justinian. Ein ähnliches Verfahren wird in den *Bella* gelegentlich benutzt, wenn Prokop seine eigene Kritik an Justinian, die in den *Anecdota* explizit wird, in den Mund der Feinde des Reiches legt[48]. Mit der Figur des Germanus aber waren auch, wie oben angedeutet, die Hoffnungen Prokops auf einen Kurswechsel in der Regierung verbunden. Es handelt sich also nicht nur darum, daß Prokop diese *Laudatio* des Germanus als Mittel für die Kaiserkritik symbolisch ausgestaltet hat, sondern auch daß er möglicherweise persönlich gewisse Interessen bzw. Kontakte mit dem Kreis um Germanus hatte. Ein Beweis dafür ist seine Beschreibung der Verschwörung des Artabanes gegen Justinian, in die Germanus verwickelt war. Prokopios schildert ausführlich diese 548 stattgefundene Verschwörung am Ende des VII. Buches. Wir wissen nicht, ob dieser Abschnitt vor oder nach Germanus' Tod geschrieben wurde, es wird aber durch eine kursorische Lektüre sofort offenkundig, daß unser Historiker in vieler Hinsicht auf der Seite der Verschwörer gestanden haben dürfte. Einige Punkte sind hier hervorzuheben.

Artabanes, der Hauptverschwörer, ist Prokop nicht unsympathisch. Unser Historiker erzählt, daß Kaiserin Theodora die Ehe des Artabanes mit Preiecta (einer Nichte Justinians) verhinderte, da Artabanes noch eine Frau hatte, die er aus unbekannten, aber durchaus üblichen Gründen viele Jahre früher verstoßen hatte (ἣν δὴ πολλῷ ἔμπροσθεν ἀποσεισάμενος αὐτὸς ἔτυχε τῶν τινος ἴσως παραπεπτωκυίας αἰτίας, ὧν δὴ ἕνεκα γυναῖκας ἀνδράσι προσκρούειν ξυμβαίνει, *B*. VII.31.12). Diese Einmischung Theodoras, die sogar die Ehe Preiectas mit Joannes, dem Enkel des Hypatius, arrangierte

[48] Cf. die Rede der ostgotischen Botschafter vor Chosroes in *B*. II.2.12 und die Rede Totilas gegen Justinian in *B*. VII.21.12–17. Cf. also Signes, Procopio 35.

(*B*. VII.31.14)[49], hat Artabanes sehr verärgert, da er seine Liebe von Preiecta erwidert glaubte. Er rechnete sich auch seinen siegreichen Feldzug in Afrika als großen Verdienst an und betrachtete seine erzwungene Ehe mit seiner verstoßenen Frau als unangebracht (*B*. VII.31.15). Prokop schreibt dazu: „eine Situation [d.h., die unerwünschte Ehe], die die Seele eines Mannes sehr betrübt“ (ὃ δὴ μάλιστα ἀνθρώπου ψυχὴν ἀνιᾶν πέφυκεν). Erst nach dem Tode der Kaiserin (ἐπειδὴ τάχιστα ἡ βασιλὶς ἐξ ἀνθρώπων, *ibid.* 16) konnte sich Artabanes von seiner Frau trennen.

Die Kritik gegen die Heiratspolitik Theodoras begegnet uns auch in den *Anecdota*, wo ähnliche Fälle beispielhaft behandelt werden. Symptomatisch wird in den *Anecdota* erzählt, wie Theodora aus Haß (ἀπέχθεια) gegen Germanus die Verlobung von dessen Kindern verhinderte. Germanus' Kinder konnten erst nach dem Tode der Kaiserin heiraten (ἄνυμφοί τε αὐτῷ οἱ παῖδες διαγεγόνασι, μέχρις αὐτὴ ἀπελύθη τοῦ βίου, *An*. V.8). Dieser Punkt wird von Prokop in den *Bella* sicherlich aus Vorsicht nicht behandelt. Dennoch erwähnt Prokop Germanus' Ärger über Theodora, als diese gegen den letzten Willen seines verstorbenen Bruders Boraides die Rechte von dessen Tochter gegenüber denen der übrigen Familie verteidigte (ὅπερ ἐν τοῖς μάλιστα Γερμανὸν ἔδακνε, *B*. VII.31.18). Es mangelt auch nicht in den *Anecdota* an Kritiken gegen Theodora und Justinian wegen ihrer parteiischen Handhabung der Erbschaften. Es ist also nicht zufällig, daß Prokop die Ursachen für die Verschwörung des Artabanes mit diesen anscheinend privaten Angelegenheiten verbindet. Eigentlich handelte es sich nicht um private Angelegenheiten, sondern, wie wir unten sehen werden, um Machtverteilung innerhalb der mächtigsten Familien des Reiches.

Die nächste Figur in der Verschwörung ist Arsakes, ein Verwandter von Artabanes, der ihn zum Aufruhr anstiftet. Prokop erteilt Arsakes das Wort, der vor uns ungehindert als ausgezeichneter Feind Justinians spricht, also eigentlich wie Prokop selber gesprochen hätte[50]. Arsakes schildert zuerst seinem Freund Artabanes die schlimme Lage des römisch besetzten Armenien (ihr gemeinsames Vaterland) und die Leiden ihrer Familen (*B*. VII.32.7). Die Anspielung auf die schweren Abgaben, die Armenien an die Römer liefern muß, erinnert an ähnliche Beschwerden in den *Anecdota* gegen die finanzielle Unterdrückung im justinianischen Reich. Die persönlichen ehelichen Probleme des Artabanes seien, setzt Arsakes fort, nicht damit zu vergleichen. Es wäre also nötig, Justinian zu ermorden, eine an

---

[49] Wir können nur über die Gründe spekulieren, welche Theodora zu dieser Eheschließung Preiectas mit Johannes bewogen. Zu Johannes cf. *Prosopography of the Later Roman Empire* (=*PLRE*) IIIA, s.v. Ioannes 63.

[50] Cf. A. 48.

sich unproblematische Aktion, da der Kaiser mitten in der Nacht (ἀωρὶ νύκτωρ) unbewacht und nur mit alterschwachen Mönchen (ὁμοῦ τοῖς τῶν ἱερέων ἐσχατογέρουσιν, *B.* VII.32.9) im Palast zu bleiben pflegt. Diese Charakterisierung Justinians ist wieder in den *Anecdota* zu finden, wo diesmal Prokop selbst sagt, daß der Kaiser nur ein böser Dämon sein könne, da er sich mitten in der Nacht (ἀωρὶ νύκτωρ) schlaflos und ohne gegessen zu haben in den Gemächern des Palastes herumirre (*An.* XII.27). Daß Mönche die nächtlichen Begleiter Justinians waren, ist auch aus *An.* XII.20 zu entnehmen, wo Prokop aber die Mönche durch eine Umschreibung als Personen beschreibt, denen eine reine Seele eigen ist (οἷσπερ ἐν καθαρῷ ἡ ψυχὴ ἦν). Wenn Prokop in *B.* VII.35.11 schreibt, daß sich Justinian den theologischen Streitigkeiten widmete und kaum um die politische Lage Italiens kümmerte, hat er möglicherweise dieselbe Szene im Kopf. Zusammenfassend kann man also behaupten, daß Arsakes und Prokop eine ähnliche Meinung über Justinian hatten.

Nach Artabanes und Arsakes wird der dritte Verschwörer, Chanaranges, ein armenischer Freund des Arsakes, kurz vorgestellt (*B.* VII.32.12). Die drei Armenier versuchen nun, den Germanus durch seinen Sohn Justinus für ihre Pläne zu gewinnen (*B.* VII.32.13–21). Justinus lehnt ihre Vorschläge ab und teilt seinem Vater alles mit. Germanus spricht dann mit Markellos, dem Befehlshaber der Palastwachen (*B.* VII.32.22–23), der seinerseits Vorsicht für angebracht hält und Beweise fordert, bevor man die Angelegenheit vor den Kaiser bringt (*B.* VII.32.23–26). Ein Treffen des Justinus mit Chanaranges folgt. Dieser führt ein Gespräch mit Artabanes und bestätigt dann gegenüber Justinus die Ziele der Verschwörer (*B.* VII.32.27–31). Danach begegnet Germanus selbst dem Chanaranges, der wiederum die Pläne der Verschwörer darlegt: Germanus solle der künftige Kaiser sein, nachdem Justinian, Belisar und Markellos beseitigt seien; da Belisar, der bereits Italien verlassen habe, noch nicht in Konstantinopel angekommen sei, müßten die Verschwörer auf seine Anwesenheit in der Hauptstadt warten, bevor sie ihre Pläne in die Tat umsetzten. Leontios, ein Freund des Germanus, hört versteckt zu (*B.* VII.32.32–40) und teilt alles dem Markellos mit (*B.* VII.32.40). Auch Germanus informiert seine Freunde Bouzes und Konstantianos über sein Gespräch mit Chanaranges (*B.* VII.32.41).

Bis jetzt haben wir also neun Personen, die in der einen oder anderen Weise von der Verschwörung unterrichtet sind. Markellos und Germanus sammelten zu diesem Zeitpunkt genügend Beweise, um die Sache vor den Kaiser zu bringen. Trotzdem bleiben sie weiterhin untätig. Markellos ist laut Prokop immer noch unsicher und fürchtet, daß Artabanes aufgrund mangelhafter Beweise beschuldigt wird (ἔτι ὀκνήσει πολλῇ εἴχετο, τοῦ μὴ τὸν

Ἀρταβάνην σπουδῇ πολλῇ κατεργάσασθαι ἀπερισκέπτως). Noch unverständlicher ist das Verhalten von Germanus, der seinen beiden Freunden die Verschwörung enthüllt, damit man nicht ihn verdächtigt (δείσας… μή τινα ἐκ τῆς μελλήσεως ὑποψίαν λάβῃ). Warum aber spricht er nicht mit dem Kaiser selbst, um diese Gefahr zu vermeiden? Worauf warten sie beide? Viele Tage vergehen noch (ἡμέραις δὲ πολλαῖς ὕστερον), bevor Belisar ankommt. Erst dann enthüllt Markellos dem Kaiser die ganze Verschwörung (*B*. VII.32.42).

Etwas stimmt anscheinend nicht. Man hat trotz des Berichtes Prokops den Eindruck, daß Germanus und vielleicht auch Markellos nicht genügend Abstand von der Verschwörung genommen hatten, daß sie sogar mit den armenischen Anstiftern gemeinsame Sache machten[51]. Warum haben sie aber die Verschwörung nicht in die Tat umgesetzt? Sie verfügten wahrscheinlich über Sympathien in den Machtkreisen der Hauptstadt. Tatsächlich hat der Senat Germanus trotz der gefährlichen Beschuldigungen von jeglicher Schuld freigesprochen. Artabanes selbst, obwohl für schuldig erklärt, wurde nur im Palast unter Hausarrest gestellt (*B*. VII.32.51) und kurz danach vom Kaiser mit eigenen Truppen nach Sizilien geschickt (*B*. VII.39.8–9). Justinian war anscheinend, so Prokop, mit dieser Entscheidung des Senats nicht zufrieden und ärgerte sich über Germanus wegen seiner trägen Reaktion (ὀξὺ θυμωθεὶς βασιλεὺς ἠγανάκτει τε καὶ ὑπερφυῶς ἐπὶ τὸν Γερμανὸν ἠγριαίνετο τὴν βραδυτῆτα τῆς δηλώσεως αἰτιώμενος, *B*. VII.32.47). Die näheren Ratgeber Justinians hetzten zwar den Kaiser gegen seinen Vetter Germanus auf („Sie bemühten sich immer darum, ihn mit fremdem Unglück zufriedenzustellen“, kommentiert verächtlich Prokop in *B*. VII.32.47), konnten ihre Meinung aber nicht durchsetzen. Was Prokop von dieser Clique um den Kaiser hält, hat er durch die Anklagen des Verschwörers Arsakes kurz davor angedeutet: Arsakes hat die engsten Mitarbeiter des Kaisers als ἀγοραίους μὲν καὶ ἀγελαίους gebrandmarkt (*B*. VII.32.17). Ein weiterer Topos der Kaiserkritik Prokops, der in den *Anecdota* hin und wieder auftaucht: Senat versus Emporkömmlinge, Tradition gegen Neuerung. Warum haben sich aber die *homines novi* des Kaisers jetzt nicht durchsetzen können? Verfügten sie etwa nicht über die Unterstützung des Kaisers?

---

[51] Nicht ohne Interesse ist die nicht erklärte Rückkehr von Vitalianus' Neffen Ioannes aus Italien zur Zeit der Verschwörung (cf. *PLRE* IIIA, s.v. Ioannes 46). Ioannes heiratete möglicherweise nach seiner Rückkehr Iustina, Germanus' Tochter, als die Kaiserin bereits tot war. Nach dem unerwarteten Tod von Germanus Ende 550 blieb sein Schwiegersohn viele Monate in Illyricum und leistete anscheinend widerwillig dem Kaiser Gehorsam.

Geoffrey Greatrex hat meiner Meinung nach überzeugend gezeigt, daß man zu Justinians Zeiten kaum von einer einheitlichen senatorischen Oppositionsgruppe sprechen darf, da es damals viele „neue“ Mitglieder des Senats gab, die Justin und Justinian persönlich ernannt hatten[52]. Dennoch orientieren sich die Werke Prokops völlig nach einer traditionellen aristokratischen bzw. senatorischen Ideologie. Dieser anscheinende Widerspruch ist aber dann zu lösen, wenn wir annehmen, daß sich diese „senatorische“ Opposition zum Teil nicht direkt gegen Justinian richtete, sondern gegen bestimmte Personen seiner unmittelbaren Umgebung. In diesem Sinne wäre eine mögliche Erklärung für diese sich immer mehr verzögernde Konspiration bzw. für die Schwäche des Kaisers in einem Geschehnis zu finden, das Prokop zwar nicht erwähnt, das aber sicherlich die unschlüssige Haltung der Verschwörer entschieden mitbestimmte. Es handelt sich um Theodoras Tod.

Wie oben erwähnt, war die Heiratspolitik Theodoras die Ursache der Verschwörung, da die Kaiserin diejenige war, die Artabanes an seiner Ehe mit Preiecta hinderte und somit seinen Zorn auslöste. Die Kaiserin aber starb im Juni 548, bevor Belisar in die Hauptstadt gelangte, wie Prokop in *B.* VII.30.4 schreibt. Dies bedeutet, daß die Verschwörung, die größtenteils gegen Theodora bzw. Theodoras Machtausübung gerichtet war, auf eine neue Basis gesetzt werden mußte. Nach Theodoras Tod öffneten sich langsam neue Perspektiven, die die Verschwörung vielleicht überflüssig machten und die die Verzögerungen der Verschwörer erklären können. Dies könnte die nach Theodoras Tod geschlossene Ehe zwischen Germanus und der ostgotischen Königin Matasuntha erklären. Die früher von Theodora verhinderte Ehe zwischen Johannes, Vitalianus’ Neffe, und Justina, Germanus’ Tochter, fand auch damals statt[53]. Prokop, der die Verschwörung ausführlich und sogar vom Standpunkt der Verschwörer beschreibt[54] und

[52] Greatrex, Procopius the Outsider?

[53] *An.* V.8 und PLRE IIIA, s.v. Ioannes 46.

[54] Dies bedeutet aber keinesfalls, daß Prokop an der Verschwörung direkt oder indirekt beteiligt war. Dennoch hat unser Historiker dieser Verschwörung große Bedeutung beigemessen und die großzügige Behandlung der Verschwörer seitens des Kaisers zweimal im Prooimion des *De aed.* (I.1.10 und 16) mit ausgesprochener Dankbarkeit erwähnt. Ob die kaiserliche Gnade gegenüber den Verschwörern die Meinung Prokops über Justinian zum Teil änderte und den Weg zum kaiserlichen Enkomion des *De aed.* bereitete? (cf. diesbezüglich M. Angold, Procopius’ portrait of Theodora, in: C. Constantinides et alii [Hg.], ΦΙΛΕΛΛΗΝ. Studies in Honour of Robert Browning. Venedig 1996, 21–34, bes. 23–24). In *De aed.* bezeichnet Prokop die begnadigten Verschwörer als zu dieser Zeit (d.h. ca. 560) tätige Generäle (στρατηγοῦντες) mit konsularischer Würde. Normalerweise sieht man darin eine Anspielung auf die kaiserliche Gnade gegenüber Belisarios. Dennoch war Belisarios seit 550 (Abfassungszeit der *Anecdota*) für unseren

der die Haltung von Artabanes und Germanus rechtfertigt, war sich sicherlich der neuen Lage bewußt.

Nachdem Theodora bereits gestorben war, war also ein direkter Putsch gegen Justinian nicht mehr nötig, weil es Mitglieder der eigenen Familie des Kaisers gab – wie Germanus, den Theodora von Machtstellungen fernhielt –, die jetzt einen neuen politischen Kurs einleiten und sogar den Thron in absehbarer Zeit besteigen konnten. Darüber hinaus war der Kaiser vom Tod seiner Frau sicherlich schwer getroffen, und seine Gesundheit war angegriffen, wie einige Quellen andeuten[55]. Er hatte damals das auch für heutige Begriffe hohe Alter von 65 Jahren erreicht. Es ist deswegen nicht auszuschließen, daß man sogar auf den bevorstehenden Tod des Kaisers wartete. Greatrex hat die Hoffnungen Prokops zu dieser Zeit trefflich geschildert[56]:

> Procopius can hardly have supposed that the emperor he so disliked would outlive him and reign for another twenty years: Justinian was already forty-five when he became sole emperor in 527. Of average build, he ate sparingly and slept little; in the 520s he suffered from a serious illness, and in the early 540s he contracted the plague. The victim of an illnes and two serious plots in the 540s alone seemed unlikely to remain on the throne for very much longer.

Historiker kein Held mehr, obwohl er immer noch gelegentlich im Dienst des Kaisers tätig war. Daher fragt man sich, ob an dieser Stelle des *De aed.* nicht eher Justinus, Germanus' Sohn, Konsul im Jahre 540, berühmter General bis zum Tode Justinians und sogar präsumptiver Nachfolger des Kaisers gemeint sein könnte. Justinus war auch irgendwie in die Verschwörung des Jahres 548 verwickelt, wie wir oben gesehen haben.

[55] Die Niedergeschlagenheit und Schwäche des Kaisers in seinen letzten Jahren nach Theodoras Tod ist durch viele Quellen belegt (cf. Agathias IV.14; Corippus, *In laudem Iustini* II.265–276; Menandros Protector Fr. 5 [ed. Blockley, Liverpool 1985]). Laut Paulus Silentiarius, *Descriptio Sanctae Sophiae* 63–65, schwor Justinian häufig beim Namen der Kaiserin, als diese bereits tot war. Johannes von Ephesus (*Commentarii de beatis orientalibus*, ed. W. J. van Douwen und J. P. N. Land, Amsterdam 1889, 248) berichtet, daß der Kaiser den Wünschen seiner verstorbenen Frau immer noch Folge leisten wollte (rex, qua erat magna clementia, cum praesertim studeret ut voluntati uxoris etiam mortuae omnibus modis obtemperaret). Spätere Quellen bezeugen, daß Theodora die Politik ihres Mannes bestimmte (Zonaras XIV.6.1–9; Theophylaktos von Ochrida in seiner Apologie der Eunuchie, ed. P. Gautier, Thessalonike 1980 [= *CFHB* 16.1] 309: μηδὲ ἄνδρα τοῦτον εἶχε μᾶλλον ἢ βασιλὶς ἢ ἀνδράποδον). Es ist zu bezweifeln, daß diese späteren Quellen von der *Geheimgeschichte* abhängig sind, da bereits Johannes Lydus in seinem *De magistratibus* III.69 die Ohnmacht des Kaisers und die Entschlossenheit Theodoras schilderte, als es darum ging, Johannes den Kappadokier abzusetzen. Für einen Überblick über die Regierung Justinians ohne Theodora cf. J.W. Barker, Justinian and the Later Roman Empire, Madison 1966, 185–193 („Justinian without Theodora"). Für die eigentliche Macht Theodoras siehe weiter unten und A. 94.

[56] Greatrex, Procopius the Outsider? 218–219.

Damit wir aber verstehen, warum Theodoras Tod einen politischen Wechsel hätte ermöglichen können, ist es nötig, hier die Rolle Theodoras in der justinianischen Regierung näher zu betrachten. Anschließend werden die Motive der *Anecdota* beleuchtet.

4. Die Familie Theodoras

Während Germanus' Persönlichkeit in den *Anecdota* kaum erwähnt und seine wichtige Rolle in Prokops Augen nur aus den letzten Kapiteln der *Bella* zu eruieren ist, ist die Figur Theodoras in den *Anecdota* zentral und taucht in den *Bella* nur gelegentlich auf. Daß der Tod Theodoras Prokop zur Abfassung der *Anecdota* veranlaßt hat, steht außer Zweifel. Der Kaiserin werden ganze Abschnitte des Werkes gewidmet, und sie teilt für Prokop mit dem Kaiser die Verantwortung für die meisten Entscheidungen. Ihre Macht erscheint unserem Historiker überwältigend, viele hohe Amtsträger wurden von ihr ernannt oder abgesetzt. Ihr Tod 548 bedeutete für Prokop sicherlich eine Hoffnung, die er jetzt in den neuen Ehebündnissen und in der geschwächten Stellung des Kaisers verwirklicht glaubte. So hat er 550 sein seit Jahren wachsendes Ressentiment gegen das kaiserliche Ehepaar in seinen *Anecdota* endlich offenbaren können. Mit Theodoras Tod waren also die Gefahren größtenteils geschwunden, die Prokop früher an solcher Kritik hinderten. Wir haben oben die Stelle am Anfang der *Anecdota* wiedergegeben, wo Prokop seine frühere Angst vor den „Trägern der Handlung" für geschwunden erklärt. Der Kaiser war zwar immer noch am Leben, er starb erst 15 Jahre später, stellte aber 550 anscheinend keine so große Gefahr wie früher dar. Ein Kurswechsel, mit oder ohne Justinian, schien damals vielen möglich. Hatte aber Theodora so große Macht, daß ihr Tod allein diesen Kurswechsel ermöglichte?[57]

Theodora war in ihrer Jugend Schauspielerin in der anrüchigen Umgebung des konstantinopolitanischen Hippodroms, und hat mit aller Wahrscheinlichkeit Prostitution betrieben, obwohl wir allen übertriebenen Gerüchten bzw. Details, die Prokop über ihre „Karriere" anhäuft, kaum Glauben schenken dürfen (cf. besonders *An.* IX). Die Ehe zwischen dem römischen Senator Justinian, der damals als tatsächlicher Regent seines Onkels Justin agierte, und der unbekannten Prostituierten schien vielen ein Stein des Anstoßes. Grund war aber sowohl die niedrige Abstammung der Frau und ihre unehelichen Kinder[58] als auch die hohe Position des Mannes.

---

[57] Über Theodora im allgemeinen siehe jetzt J. A. Evans, The empress Theodora. Partner of Justinian. Austin 2002.

[58] Sie hatte zumindest eine uneheliche Tochter und vielleicht auch einen Sohn, bevor sie Justinian heiratete. Der Sohn ist jedoch nur bei Prokop bezeugt (*An.* XVII.17–23).

Ein ähnlicher Fall war die Heirat Justins. Die Frau Justins, Lupicina, ebenfalls niedriger Abstammung[59], mußte vor ihrer Ankunft im Palast ihren Namen in den geeigneteren „Euphemia“ umändern, jedoch war ihre Heirat damit noch nicht akzeptabel, da Justin sie als Frau (Prokop: als Konkubine, παλλακή) gekauft hatte, als sie eine barbarische Sklavin war[60]. Justin mußte also seine Frau für von Geburt frei erklären, um sie heiraten zu können.

Ähnlich ging es bei der Heirat des Senators Justinian mit der Schauspielerin Theodora zu. Eine solche Heirat war gesetzlich verboten, da das schamlose Benehmen der Schauspielerinnen sie von einer regelrechten Heirat ausschloß. So sah sich Justin genötigt, ein eigenes Gesetz zu verabschieden, das allgemein die Schauspielerinnen zu einer gesetzlichen Heirat befähigte. In diesem Gesetz (*Codex* V.4.23) gab es nur zwei Vorbedingungen für eine solche Heirat: Erstens mußte die Frau ihre frühere Lebensweise aufgeben. Zweitens mußte der Kaiser jeden einzelnen Fall genehmigen. Mit der kaiserlichen Erlaubnis konnte die ehemalige Schauspielerin (*scaenica*) einen freien Mann heiraten, aber darüber hinaus war diesen Frauen auch jeder Makel (*omnis macula*) genommen, der mit ihrem früheren Leben verbunden war. Sogar ihre vorehelichen Töchter (*filiae* – nicht aber *filii*) waren legitimiert und somit zu gesetzlichen Ehen befähigt. Das Gesetz bezog sich auch auf den besonderen Fall der ehemaligen Schauspielerinnen, die bereits eine Würde (*dignitas aliqua*) vor ihrer Heirat bekommen hatten, und für die nicht einmal die kaiserliche Erlaubnis erforderlich war.

Zweifellos war dieser letzte Punkt konkret für die *scaenica* Theodora bestimmt, die bereits vor ihrer Ehe zur *patricia* ernannt wurde und sich damit die schändliche Demütigung einer speziellen *petitio* vor Kaiser Justin ersparen konnte. Mit dem Gesetz wurde auch der Tochter Theodoras die Tür zu einer legitimen Heirat geöffnet. Wir wissen tatsächlich, daß diese anonyme Tochter der Kaiserin einen Neffen des früheren Kaisers Anastasios heiratete. Die aus dieser Ehe hervorgegangenen drei Kinder, Anastasios – der bezeichnenderweise wie der frühere Kaiser hieß –, Athanasios und Johannes, verfügten über reichliches Vermögen und gingen auch vorteilhafte Ehen ein[61]. Dieses Gesetz legitimierte auch zweifellos die Heirat der

---

[59] „Lupa“ ist eine durchaus übliche Bezeichnung für Prostituierte, ich bin aber nicht ganz sicher, daß der Name „Lupicina“ ursprünglich diese Bedeutung hatte, da die ethnische Bezeichnung Λυκόζεια bei den Thrakern auch als Name üblich ist (cf. D. Detschew, Die thrakischen Sprachreste. Öst. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Schriften der Balkankommission, Linguist. Abt. 14, Wien 1976, 2. Auflage, 277).

[60] *An.* VI.17 und IX.49.

[61] L. Garland, Theodora, Wife of Justinian, in: Eadem, Byzantine empresses. Women and Power in Byzantium AD 527–1204. London–New York 1999, 37; Al. Cameron, The House of Anastasius. *GRBS* 19 (1978) 259–276.

Schwestern von Theodora, da Sophia, eine Nichte von Theodora, Justinians Neffen Justinus, den künftigen Justinus II., heiratete. Mit diesem Gesetz bekräftigte also Theodora die Stellung ihrer Verwandten und bildete um sich eine Machtgruppe, deren sie dringend bedurfte, um ihre eigene Politik durchsetzen zu können.

Dazu stützte sich die Kaiserin meistens auf alte Freunde. Das bekannteste Beispiel ist die „patricia“ Antonina, die engste Freundin der Kaiserin, eine ehemalige Hetäre. Theodora hat sie mit dem berühmten General Belisar verheiratet, weil dessen Reichtum eine willkommene finanzielle Hilfe für die Kaiserin bedeutete. Dies war sicherlich der Grund dafür, daß Theodora ihrer Freundin Antonina die Heirat von Belisars Tochter Joannina mit ihrem Enkel Anastasios aufzwang[62]. Die Kontrolle, die Antonina über Belisar ausübte, wird von Prokop in den *Anecdota* dramatisch geschildert, und ist durch eine unabhängige westliche Quelle bestätigt, den sogenannten *Liber Pontificalis*. Dort wird uns erzählt, wie Antonina persönlich die Anklage gegen Papst Silverius wegen Verrats erhob. Die Szene findet in einem Saal des Quartiers der byzantinischen Truppen in Rom, im Hadriansmausoleum, statt: Antonina lehnt auf einem Ruhebett, während ihr stummer Ehemann zu ihren Füßen sitzt; der Papst wird von Antonina des Verrats angeklagt und sofort abgesetzt[63]. Antonina war aber keineswegs die einzige von der Kaiserin geförderte Freundin. Prokop kennt auch in *An.* XVII.34–35 ältere Tänzerinnen und Hetären, die im Palast wohnten und sich um staatliche Angelegenheiten kümmerten. Obwohl wir Prokop eine gewisse Übertreibung zugestehen, bleibt es trotzdem Tatsache, daß die Macht der adligen Familien des Reiches mit Theodora (und Justinian) ziemlich zurückging. Laut Garland „Theodora's family – despite their lowly background and dubious origin – must have formed a distinctive group in the higher echelons of society in the capital“[64].

---

[62] *An.* IV.37 und V.18–22. Die neue Deutung der Mosaiken Ravennas durch I. Andreescu-Treadgold – W. Treadgold, Procopius and the Imperial Panels of S. Vitale. *Art Bulletin* 79 (1997) 708–723, verdeutlicht die außerordentliche politische Relevanz der Heirat zwischen Anastasios und Antonina: Laut den Verfassern sind nämlich beide jungen Ehepartner in den Mosaiken neben Antonina und Belisarios dargestellt worden.

[63] *Liber pontificalis* 6–7: *Quo ingresso Silverio cum Vigilio soli in musileo, Antonina patricia iacebat in lecto et Vilisarius patricius sedebat ad pedes eius. Et dum eum vidisset Antonina, dixit ad eum: 'Dic, domne Silveri papa, quid fecimus tibi et Romanis, ut tu vellis in manus Gothorum tradere?' Adhuc ea loquente, ingressus Iohannis, subdiaconus regionarius primae regionis, tulit pallium de collo eius et duxit in cubiculum; expolians eum induit eum vestem monachicam et abscondit eum.*

[64] Garland, Theodora 38.

Um die Fortdauer der Macht ihrer Verwandten und Freunde auch nach ihrem eigenen Tod zu sichern, stand aber Theodora nur ein Mittel zur Verfügung: ein legitimer Sohn aus ihrer Ehe mit Justinian. Der erwünschte Sohn kam aber nie, ohne daß wir über die Gründe informiert sind[65]. Daß der Kaiserin die Geburt eines Sohnes am Herzen lag, wird von einer zeitgenössischen Quelle bestätigt, der Vita des Heiligen Sabas, die dessen Schüler Kyrillos von Skythopolis (ca 524–568/9) schrieb. An einer Stelle dieses Werkes[66] besucht Sabas die Kaiserin in ihren Gemächern. Theodora bittet den heiligen Mönch zweimal um seinen Segen, damit ihr ein Sohn geboren werde. Der orthodoxe Sabas lehnt aber wiederholt die Bitte der monophysitischen Kaiserin ab und verläßt das Zimmer. Kyrillos schreibt, daß Theodora traurig wurde, weil Sabas ihrer Bitte nicht zustimmen wollte (ἐλυπήθη δὲ ἡ αὐγούστα ὅτι οὐκ ἐπένευσεν τῇ αἰτήσει αὐτῆς).

Die Gründe, die Sabas angibt, um sich dem Wunsch der Kaiserin zu widersetzen, sind religiöser Natur: er wolle nicht, daß der nachgeborene Sohn (als künftiger Kaiser der Römer) aus der Doktrin der (monophysitischen) Severianer sauge und wie zur Zeit des Anastasios Unruhen in der Kirche stifte. Dennoch gab es wahrscheinlich in der Hauptstadt auch Kreise, denen die Macht Theodoras nicht aus religiösen, sondern bloß aus gesellschaftlichen Gründen zuwider war, und die sich deswegen davor fürchteten, daß Justinians Nachfolge von ihr bestimmt würde. Als Justinian 542 an der Pest erkrankte, entstanden bereits Gerüchte im römischen Heer über die Nachfolge. Prokop, der uns die Episode überliefert (*An.* IV.1–12), sagt nur, daß die Kommandanten einen „zweiten" Justinian fürchteten, fügt aber hinzu, daß sich Theodora von diesen Gerüchten persönlich getroffen fühlte. Ob die Kaiserin damals an eine Nachfolge innerhalb ihrer eigenen Familie dachte, wissen wir nicht[67]. Dennoch ist die von Prokop bezeugte Einmischung der Kaiserin in die Heiratspläne vieler adeliger Familien der

---

[65] Hatte das mit der schlechten Gesundheit der Kaiserin zu tun? Laut Victor Tonnennensis s.a. 549 starb die Kaiserin an Krebs: *Theodora Augusta Calchedonensis synodi inimica canceris plaga corpore toto perfusa vitam prodigiose finivit.* Garland, Theodora, setzt die Krankheit der Kaiserin in Beziehung mit ihren häufigen Besuchen der Bäder, die Prokop in *An.* XV.7 erwähnt. Ihre wiederholten Abtreibungen (*An.* IX.19) könnten ebenso ihrer Gesundheit geschadet haben. Eine Sterilität des Kaisers ist selbstverständlich auch nicht auszuschließen. Interessant ist es aber hier, daß Victor Tonnennensis Theodoras Tod exemplarisch schildert, etwa wie die Strafe einer häretischen Kaiserin, was auch Prokops Absicht gewesen sein könnte.

[66] Kyrillos von Skythopolis, Leben des heiligen Sabas, ed. E. Schwartz, Leipzig 1939, 173–174.

[67] Sophia, die Nichte Theodoras, hatte möglicherweise vor 542 den künftigen Kaiser Justin geheiratet, da Justin 565 bereits eine verheiratete Tochter hatte (cf. Av. Cameron, The empress Sophia, *Byz* 45 [1975], 5–21, hier 6).

Hauptstadt wahrscheinlich als Schutz ihrer eigenen Interessen zu verstehen. So treibt Theodora zum Beispiel zwei Schwestern aus einer vornehmen Familie (mit drei Generationen von Konsulen!) zu einer Heirat mit zwei Männern niedriger Abstammung, und zwar nachdem sie beide zu Witwen geworden waren[68]. Es ist offensichtlich, daß Theodora sich vor einer zweiten Ehe dieser Schwestern fürchtete, da eine solche Ehe potentiell ihren Plänen entgegenstehen hätte können. Wenn Prokop die Namen der Schwestern nicht aus Respekt verschwiegen hätte[69], könnten wir vielleicht ihre Gründe näher bestimmen. Es ist aber nicht nötig, weitere Einzelfälle aus den *Anecdota* anzuführen. Es reicht uns hier eine Aussage Prokops (*An.* XVII.28–29): καὶ τοὺς γάμους ἅπαντας θείᾳ ἐξουσίᾳ τινὶ διῳκεῖτο. τότε τοῦ γαμεῖν πρῶτον οὐδεμίαν ἄνθρωποι ἐγγύην ἑκουσίαν πεποίηνται· γυνὴ γὰρ ἑκάστῳ ἐξαπιναίως ἐγίνετο, οὐχ ὅτι δὴ αὐτὸν ἤρεσκεν, ὅπερ κἀν τοῖς βαρβάροις εἰώθει, ἀλλ' ὅτι βουλομένῃ τῇ Θεοδώρᾳ εἴη. Prokop bestätigt diese Behauptung mit einigen Fällen, in denen die Kaiserin bereits arrangierte Ehen stört. Es ist zwar möglich, daß die Kaiserin gelegentlich als Schützerin der Frauenrechte hervortrat, da sie von einigen Gelehrten als Anregerin der fortschrittlichen Gesetzgebung Justinians zu Gunsten der Frauen angesehen wird[70]. Möglich ist es auch, daß diese aktive Rolle Theodoras gegenüber den Frauen Prokop besonders geärgert hat. Dennoch hat man allgemein den Eindruck, daß Theodora öfters dabei in eigenem Interesse agiert. Dies war sicherlich der Fall bei der oben erwähnten Ehe des Germanus, die nur nach Theodoras Tod stattfinden konnte. Wenn die Verschwörer des Jahres 548 meinten, keiner der Verwandten Justinians werde sich ihren Plänen widersetzen (*B.* VII.32.10), müssen wir hier vielleicht zwischen den Zeilen lesen und darunter verstehen, daß die Familie der Kaiserin die eigentliche Gefahr war?[71]

Germanus war für die Kaiserin noch gefährlicher als andere Mitglieder der Familie Justinians, ein Umstand, der den heftigen Haß der Kaiserin gegen ihn (*An.* V.8) verständlich macht[72]. Er war bereits 519 „vir illustris" und hatte in den darauffolgenden Jahren wichtige Posten und Ehren be-

---

[68] *An.* XVII.7–15. Die von C. Foss, The empress Theodora. *Byz* 72 (2002) 141–176 vorgelegte Identifikation dieser zwei Männer (S. 161–162) ist m. E. nicht überzeugend.

[69] In *An.* XV.25 verschweigt Prokop ebenfalls den Namen eines Patrikios, der von der Kaiserin beleidigt wurde, um seine Demütigung nicht zu verewigen. Es ist anzunehmen, daß ähnliche Gründe Prokop veranlaßt haben, viele Namen zu verschweigen.

[70] Cf. diesbezüglich J. E. Spruit, L'influence de Théodora sur la législation de Justinien. *Revue internationale des droits de l'Antiquité* 24 (1977) 389–421, bes. 402.

[71] Petros Patrikios, bekannt als Agent Theodoras in Italien (s. unten in Abschnitt 5), verfaßte Abhandlungen über Kaiserkrönungen (heute erhalten im Zeremonienbuch), die vielleicht in Verbindung mit den Interessen Theodoras zu setzen sind.

[72] Dieselbe Meinung vertritt Evans, Theodora 49–50 und 119.

kommen, obwohl er erst nach dem Tode der Kaiserin als vermeintlicher Nachfolger Justinians hervortritt[73]. Dennoch gab es vielleicht noch etwas in der Familie von Germanus, das die Kaiserin besonders beunruhigte. Eine Stelle in der *Geschichte der Goten* von Jordanes, die bis jetzt von der Kritik kaum in diesem Zusammenhang beachtet wurde, kann uns hierbei behilflich sein.

5. Germanus und Matasuntha

Anfang 551 schrieb der Gote Jordanes in Konstantinopel in lateinischer Sprache seine *Getica*, oder *Geschichte der Goten*, die er als *Pendant* zu seinen gleichfalls zu dieser Zeit redigierten *Romana* konzipierte[74]. Obwohl Jordanes in seinen *Getica* mehrmals Germanus erwähnt, interessiert uns hier nur eine kleine Stelle kurz vor Ende des Werkes (*Getica* 314). Dort wird von der Ehe zwischen Matasuntha, Enkelin Theoderichs, und Germanus folgendes gesagt: *Mathesuentam vero iugalem eius fratri suo Germano patricio coniunxit imperator. De quibus posthumus* [v.l. *post humatum*] *patris Germani natus est filius idem Germanus, in quo coniunctum* [v.l. *coniuncta*] *Aniciorum genus* [v.l. *gens*] *cum Amala stirpe, spem adhuc utriusque generis domino praestante promittit*. Mit diesen Sätzen begrüßt Jordanes den 551 posthum geborenen Sohn des Germanus und der gotischen Königin Matasuntha als künftige Hoffnung (*spes*) der Familien der Amaler und Anicier. Da mit den Amalern das ostgotische Königshaus gemeint ist, zählt Jordanes den General Germanus zu den Aniciern.

Die *Anicii* waren damals eines der vornehmsten Geschlechter im Reich. Anicius Olybrius war 472 weströmischer Kaiser und seine Tochter Anicia Juliana hatte nicht nur die größte Kirche des Reiches, die Polyeuktos Kirche, gebaut und so Justinian zum Bau der Hagia Sophia angeregt[75], son-

---

[73] Für die Karriere von Germanus cf. *PLRE* s.v. Germanus 4, 504–507.

[74] Die Abfassungszeit beider Werke ist umstritten. Ich bin mit B. Croke, Cassiodorus and the *Getica* of Jordanes, *Classical Philology* 82 (1987) 117–134 (hier A. 1 und 121–122) und P.J. Heather, Goths and Romans 332–489. Oxford 1991, 47–49, in der früheren Datierung der *Getica* vor 31. März 551 (Ende des 24. Regierungsjahres Justinians, auf das Jordanes hinweist) einverstanden. Die *Romana* wurden vielleicht ein bißchen später als die *Getica*, etwa im Winter 551–552, abgefaßt. Heather hat die von W. Goffart, The narrators of barbarian history (A.D. 500–800). Princeton 1988, vorgeschlagene Datierung ca. 554 überzeugend widerlegt. Der Unterschied zwischen Abfassungszeit und Ausgabe beider Werke kann die gelegentliche Erwähnung späterer Ereignisse erklären.

[75] Für die Ausgrabungen cf. R.M. Harrison, A Temple for Byzantium. London 1989, bes. 137–144. Siehe auch P. Speck, Juliana Anicia, Konstantin der Große und die Polyeuktoskirche in Konstantinopel, *Poikila Byzantina* 11 (1991) 133–147, und besonders J.

dern auch als Mäzenin die berühmte Dioskurides Handschrift (heute in Wien) in Auftrag gegeben. Unter den Nachkommen der Anicia Juliana sind uns im Laufe des 6. Jahrhunderts viele weitere Anicier bekannt, die gelegentlich auch wichtige Posten innehatten[76]. Die potentielle Gefahr, die diese Familie für Emporkömmlinge wie Justinian und Theodora bedeutete, war vielleicht nur durch eine Verbindung beider Geschlechter aufzuheben. So wäre eine mögliche Ehe zwischen Proba, Ururenkelin Anicia Julianas, und einem Verwandten Theodoras namens Georgius zu erklären[77]. Was für eine Verbindung hatte aber Germanus zu den Aniciern? Er war, wie bereits gesagt, ein Vetter Justinians, so daß seine vermeintliche Zugehörigkeit zu den Aniciern nur bedeuten kann, daß ein Bruder bzw. eine Schwester Kaiser Justins I. eine Ehe mit einem Familienmitglied der Anicier geschlossen hatte, aus der Germanus hervorging[78]. Wir wissen leider nicht, wer die Eltern von Germanus waren. Von den zwei Brüdern des Germanus hatte der eine, Justus, auch einen lateinischen Namen, der andere aber hieß Boraides, eine Benennung, die auf einen illyrischen Ursprung hindeutet[79]. Hatte Boraides seinen illyrischen Taufnamen beibehalten, während sich Justus und Germanus dagegen einen angemesseneren lateinischen Namen zu eigen gemacht hatten[80]? Oder ist der Namensunterschied zwischen den

---

Koder, Justinians Sieg über Salomon, in: Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα, Athen 1994, 135–142.

[76] Ein Stammbaum der Familie ist in *Stemma* 3 des *PLRE* II, 1309 zu sehen. Cf. auch A. Momigliano, Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec. D.C., in: Id., *Secondo contributo alla storia degli studi* classici, Roma 1960, 231–253.

[77] Theophanes a.M. 6054 spricht von einem Georgius, συγγενής Theodoras, der ca. 560–562 *curator divinae domus Marinae* war und anscheinend gegen Justinian konspirierte. Im Artikel „Georgius 7", des *PLRE* IIIA (515), wird dieser Georgius mit dem Mann Probas identifiziert.

[78] Im *Index* zu seiner Ausgabe von Jordanes schreibt Mommsen folgendes zur in *Getica* 314 erwähnten Verbindung der *Aniciorum gens* mit Germanus: „Germani, Iustiniani fratris filii, parentum cum nomina ignorentur, fieri potest, ut mater Anicia fuerit vel ad Anicios aliqua ratione pertinuerit, filia fortasse Aniciae Iulianae, quam genuerunt imperator Occidentis Olybrius et Placidia filia Valentiniani III". Momigliano, Gli Anicii 239, schreibt seinerseits: „Il modo più semplice per spiegare l'allusione alla gente degli Anicii in questo contesto è di supporre che Germanus padre di Germanus fosse figlio di una donna Anicia. In tal caso il padre di Germanus avrebbe sposato una Anicia intorno al 505 d. Cr.; e questa Anicia potrebbe essere una figlia di Anicia Iuliana."

[79] Zu dem bei den Thraker üblichen Namen Boraides cf. Detschew, Die thrakischen Sprachreste, 80, der den Namen in Verbindung mit albanischen Wörtern setzt.

[80] Justinian hieß eigentlich *Petrus Sabbatius* (vielleicht ein thrakischer Name: cf. Σαύαδα in Detschew, Die thrakischen Sprachreste, 427), nahm aber später den Namen *Iustinianus* zur Ehre seines Onkels Justinus an. Es ist anzunehmen, daß *Justinus* nicht der Taufname des Kaisers war, so wie seine Frau *Euphemia* ursprünglich *Lupicina* hieß.

Brüdern eher auf eine ungleiche Ehe zwischen einem Illyrer und einer römischen *Anicia* zurückzuführen? Wie dem auch sei, es gibt keinen Grund, um die von Jordanes postulierte Verbindung von Germanus mit den Aniciern zu bezweifeln[81].

Die außerordentliche Bedeutung der Ehe der Amalerin Matasuntha mit dem „Anicier“ Germanus war sicherlich allen Zeitgenossen klar[82]. Der in Konstantinopel ansässige Gote Jordanes widmete sich also den *Getica* nicht aus reiner Neugier bzw. aus Interesse an der Geschichte seines Volkes[83], sondern möglicherweise weil er mit diesem Werk irgendwie zur erhofften Annäherung beider Reiche beitragen wollte[84]. Die schwankende ostgotische Politik Justinians wurde sicherlich nicht von den vielen italienischen Adligen gebilligt, deren Anwesenheit im damaligen Konstantinopel, sozusagen als Flüchtlinge aus dem Kriegsschauplatz, genügend belegt ist[85]. Der vornehmste von ihnen war vielleicht, abgesehen von Papst Vigilius, Flavius Rufus Petronius Nicomachus Cethegus, wahrscheinlich Angehöriger der Anicier[86]. Prokop berichtet in *Bella* VII.35.9–11, wie dieser vergebens Druck auf Justinian ausübte, um ihn zu einer energischen Intervention in Italien zu bewegen: Der Kaiser kümmerte sich aber inzwischen, so Prokop, nur um religiöse Angelegenheiten. Diese verlangte militärische Intervention schloß aber nicht politische Maßnahmen aus, mit denen man, wie Brian

In diesem Kontext kann der Name *Iustus* nur als eine typisch “römische” Bezeichnung betrachtet werden.

81 Jordanes in *Getica* 81 und 251 bezeichnet Germanus richtig als *fratruelis* Justinians, während die erwähnte Stelle der *Getica* 314 von einem *fratri* Justinians spricht. Der Herausgeber Mommsen schlägt eine Verbesserung in *fratueli* vor, was angesichts des verdorbenen Zustandes des Textes durchaus annehmbar wäre. Im Lateinischen wird aber auch häufig *frater* mit der Bedeutung von „Vetter“ gebraucht, so daß die Verbesserung in *fratrueli* nicht notwendig scheint. Die Zuverlässigkeit der Aussage von Jordanes wird daher wegen dieses kleinen textkritischen Problemes nicht gemindert.

82 Viele Quellen behaupten, die frühere Ehe Matasunthas mit König Vitiges sei erzwungen gewesen. Vielleicht hatte diese Notiz mit der offiziellen Propaganda zu tun, die nach ihrer Heirat mit Germanus entstanden war (cf. *B*. V.11.27; Jordanes, *Romana* 373; Marcellinus 105).

83 So Heather, Goths and Romans 49–50.

84 Jordanes benutzt als Quelle für die *Getica* die Geschichte der Goten von Kassiodor, der lange Jahre als Kanzler der Ostgoten gewirkt und seine zwölf Bücher *De origine actibusque Gothorum* etwa zwanzig Jahre vor Jordanes geschrieben hatte. Ich bin mit Goffart, The narrators, und Heather, Goths and Romans, darin einig, daß Jordanes kein bloßer Kopist des verlorenen Werkes von Kassiodor war, wie es früher von Momigliano angenommen wurde. Das Werk Kassiodors war sicherlich nicht weit verbreitet und wurde Jordanes vielleicht durch persönliche Kontakte übermittelt.

85 Momigliano, Gli Anicii.

86 Momigliano, Gli Anicii 234, 239–240.

Croke zurecht betont hat[87], die Einheit der ostgotischen Truppen untergraben wollte, und dazu, so meine ich, eine Basis für die Versöhnung zwischen Ostgoten und Römern nach dem zu erwartenden Sieg der kaiserlichen Truppen etablieren hätte können. Der „Anicier“ Germanus spielte 550 die entscheidende Rolle in diesen Plänen. Es ist in dieser Hinsicht kein Zufall, daß Jordanes den posthum geborenen Sohn von Germanus als *spes* beider Familien, d.h. beider Völker (Ostgoten und Römer), bezeichnet. Von Bedeutung ist auch, daß Jordanes etwa gleichzeitig an den *Romana* arbeitete, die ein Parallelwerk zu den *Getica* bildeten und die römische Geschichte knapp darstellen sollten. Jordanes konnte seine Arbeit unmittelbar nach Germanus' Heirat mit Matasuntha ca. 549 bereits begonnen haben. Die gelegentliche Kritik an Justinian, sowohl in den *Getica* als auch in den *Romana*, schließt die Möglichkeit aus, daß er einem offiziellen Auftrag Folge leistete[88]. Wahrscheinlicher ist es, daß Jordanes, wie Prokop, einen Kurswechsel in der Regierung mit der möglichen baldigen Ernennung von Germanus zum Nachfolger Justinians erwartete und daß dieser Umstand ihn zur Abfassung seines Werkes veranlaßte[89].

Dennoch waren Jordanes und Prokop gleichermaßen enttäuscht, als Ende 550 Germanus plötzlich starb. Prokop stellte seine *Geheimgeschichte* bereits 550 ein und publizierte Anfang 551 mit kleinen Ergänzungen seine *Bella* I–VII. Jordanes hatte möglicherweise das Ende der *Romana* und der *Getica* leicht retuschiert, als beide Werke 551/552 veröffentlicht wurden. Der posthum geborene Sohn von Germanus wird in diesen zwei Werken kurz vor dem Ende erwähnt[90]. Die *Getica* brechen sogar mit einer überraschenden *laudatio* Justinians ab, die unmittelbar auf die Erwähnung des posthumen Kindes des Germanus kommt. Diese Stelle sieht wie ein späterer Zusatz des Verfassers aus.

Es ist meiner Meinung nach klar, daß der Tod Theodoras nicht nur Germanus' Ehe mit Matasuntha ermöglichte, sondern auch ein neues politisches Klima einleitete, in dem die Werke des Jordanes und des Prokop ihren Platz finden konnten. Theodora hatte sich immer einer politischen Annäherung an Italien widersetzt, da diese Annäherung möglicherweise ein Ehebündnis zwischen den Amalern und einem Verwandten Justinians vor-

---

87 Croke, Cassiodorus 132.

88 Cf. Heather, Goths and Romans 43 für Jordanes' Kritik an Justinian. Die verhüllte Kritik an Justinian (z.B. wegen Nachlässigkeit in *Getica* 5.37) erinnert an ähnliche Aussagen Prokops gegen den Kaiser in seinen *Bella*. Cf. auch Croke, Cassiodorus 128.

89 Für den Fortsetzer der Chronik des Marcellinus, der sein Werk wieder im Todesjahr Theodoras (548) abrupt enden ließ, ist Germanus ein nationaler Held. Noch ein Zufall? Cf. B. Croke, *Count Marcellinus and his chronicle*. Oxford 2001, 226.

90 Mommsen, praef. XIV–XV.

aussetzte, das ihre eigene Familie endgültig aus dem politischen Spiel verdrängt hätte. Dies war wahrscheinlich der Grund, der Theodora zur Ermordung Amalasuntas, der damaligen Königin der Ostgoten, bewog, eine Aktion, die 535 zum *casus belli* für den byzantinischen Angriff geworden war. Prokop erzählt in *An.* XVI, wie mißtrauisch die Kaiserin der adligen Abstammung, Schönheit und Entschlossenheit der Königin Amalasunta gegenüberstand. Theodora traute auch ihrem Mann Justinian nicht, vor dessen Leichtfertigkeit sie sich fürchtete (τὸ τοῦ ἀνδρὸς ἐλαφρὸν δείσασα). Da Amalasunta von König Theodahat wegen ihrer prorömischen Haltung bereits eingekerkert worden war, versuchte Theodora laut Prokop, Theodahat zur Ermordung der Königin zu drängen. Dies habe sie schließlich durch die Vermittlung des kaiserlichen Gesandten Petros Patrikios erreicht, der 534/5 den ostgotischen Hof besuchte. Ein Brief Theodahats an Theodora scheint diese Version Prokops zu bestätigen[91]. Theodora hatte aber nicht aus Eifersucht gehandelt, wie Prokops Erzählung andeutet. Eine Ehe Justinians mit Amalasunta ist undenkbar, da der christliche Kaiser, den die Romanisten als „legislator uxorius“ zu bezeichnen pflegen, zuerst seine Frau gegen seine eigenen Gesetze hätte verstoßen müssen[92]. Demgegenüber ist die Furcht Theodoras vor einem Ehebündnis zwischen Amalasunta und einem Verwandten Justinians wohl ein möglicher Grund für ihre Einmischung in die äußere Politik des Kaisers in Italien. Erst nach dem

---

[91] Der Brief ist in den *Varia* Kassiodors erhalten (10.20). Dort schreibt Theodahat an die Kaiserin unter anderem folgendes: *Nam et de illa persona de qua ad nos aliquid verbo titillante pervenit, hoc ordinatum esse cognoscite, quod vestris credidimus animis convenire.* Diese Worte werden normalerweise als eine versteckte Anspielung auf Theodoras Befehle betreffend das Schicksal der Amalasuntha verstanden. In der Sammlung Kassiodors sind noch ein zweiter Brief des Königs (10.23) und zwei weitere seiner Frau Gudeliva (10.21 und 10.24) an Theodora erhalten. B. Rubin, Das Zeitalter Justinians. Bd. II (C. Capizzi Hg.). Berlin 1995, 80–90, der die ganze Angelegenheit ausführlich studiert und die Korrespondenz zwischen Ravenna und Theodora übersetzt, ist von der Verwicklung Theodoras in den Tod Amalasunthas völlig überzeugt. Dagegen aber V.A. Sirago, Amalasunta. La regina (ca. 495–535). Milano 1998, 94–95. Evans, Theodora 65 glaubt, daß Theodahat in seinem Brief mit *illa persona* nicht auf Amalasuntha, sondern auf den neuen Papst Agapetus anspielt, der am 13. Mai 535 gewählt wurde, während Amalasuntha hingerichtet wurde. Dennoch wird Agapetus einige Zeilen weiter oben in demselben Brief *expressis verbis* erwähnt und zwar in einem anderen Kontext. Ich bin nicht überzeugt, daß Theodora hier einfach als Agentin Justinians agierte, wie Foss, Theodora 162–163 und 172 meint.

[92] Es gab anscheinend niemals ernste Zwiste zwischen Justinian und Theodora, obwohl die Entscheidungen der Kaiserin gelegentlich Justinians Maßnahmen widersprachen. Prokop weiß nur von Sexskandalen der Theodora *vor* ihrer Heirat mit Justinian (die Ausnahme ist *An.* XVI.11, die im Grunde genommen eher für Theodoras Treue spricht).

Tode Theodoras war wieder eine Annäherung zwischen Justinian und den Amalern durch die Heirat von Germanus mit Matasuntha möglich[93].

6. Zusammenfassung

Als Theodora 548 starb, erhofften sich viele adelige Familien in Konstantinopel einen Kurswechsel in der Regierung Justinians. Die Kaiserin hatte bis jetzt entschieden die Politik des Reiches bestimmt, teils wegen ihrer religiösen Überzeugung, teils um die Teilnahme ihrer Familie an der Macht zu sichern[94]. Nach ihrem Tod wurde eine gegen den Kaiser bereits in Gang gesetzte Verschwörung, in die Germanus, Justinians Vetter, irgendwie verwickelt war, gestoppt. Kaiser Justinian, dessen Gesundheit seit 542 anscheinend angeschlagen war, blieb eine gewisse Zeit untätig. Der Senat gewann sogar die Oberhand, indem er dem Kaiser die Begnadigung der ertappten Verschwörer aufzwang. Eheschließungen, die lange Zeit von Theodora verhindert worden waren, fanden jetzt ungehindert statt. So konnte Germanus ca. 549 die Ostgotin Matasuntha, Enkelin Theoderichs des Großen, heiraten. Auch die Tochter des Germanus, Justina, heiratete zu dieser Zeit Ioannes, den Neffen des berühmten Befehlshabers Vitalianus. Germanus, der mit seiner Heirat breitere Schichten der ostgotischen Mächtigen für das Reich gewinnen konnte, wurde das Kommando eines bevorstehenden Feldzuges nach Italien anvertraut. Das Ende des bereits 15 Jahre währenden italischen Krieges schien damals in greifbarer Nähe zu liegen. Jordanes, ein Gote, begann zu dieser Zeit in Konstantinopel, eine lateinische Doppelgeschichte der Römer und Goten zu schreiben, die propagandistisch gesinnt war und wahrscheinlich mit dem triumphalen Ein-

[93] Cf. Evans, Theodora 106.

[94] Was die eigentliche Macht Theodoras in der Regierung betrifft, herrscht heute Uneinigkeit. C. Pazdernik, Our Most Pious Consort, *Classical Antiquity* 13 (1994) 256–281 glaubt, daß Theodora kaum ihre eigenen Entscheidungen durchsetzen konnte, seine Argumente sind aber meiner Meinung nach nicht schlüssig. Für Theodoras Macht sprechen verschiedene Tatsachen, wie z.B. daß Theodora eigenständig mit ausländischen Gesandten verhandelte, daß sie Beamte absetzte, die sich ihren Wünschen widersetzten, daß sie über Vertrauensmänner in verschiedenen Gebieten des Reiches verfügte (z.B. in Ägypten oder Italien), daß sie Patriarchen ernennen und Päpste absetzen konnte. Evans, Theodora *passim* glaubt an ein politisches Spiel des kaiserlichen Ehepaares, besonders in den religiösen Streitigkeiten zwischen Monophysiten und Chalkedonensern. Er zitiert aber auch Fälle, wo Theodora anscheinend ohne Zustimmung ihres Mannes agierte, wie z.B. bei der Ernennung des ersten monophysitischen Bischofs und Gründers der syrischen Kirche, Jakob Baradeus (S. 94–97). Ist es ein Zufall, daß Justinian genau zu dieser Zeit an der Pest erkrankt war? Cf. auch L. James, Empresses and Power in Early Byzantium. Leicester 2001, 86–87.

zug von Germanus in Italien schließen sollte. Germanus, Angehöriger des mächtigen Geschlechts der Anicier (mütterlicherseits?) und Vetter Justinians, war zweifellos 550 der beste Nachfolger für den Thron.

Die lange Regierung Justinians näherte sich anscheinend in den Augen vieler Zeitgenossen einem vorzeitigen Ende. Prokop, der lange Jahre an einer Geschichte der Kriege Justinians gearbeitet hatte, dachte 550 an einen Anhang zu seinen *Kriegen* bzw. *Bella*, in dem er endlich über die von ihm in den früheren Bänden verschwiegenen Übeltaten des kaiserlichen Ehepaares ohne Furcht sprechen konnte. Diese *Anecdota* Prokops, ohne besondere Einleitung als Schlußteil der *Bella* gedacht, wurden mit aller Wahrscheinlichkeit konzipiert, um den Kurswechsel von Germanus' Regierung einzuleiten. Daß ein neuer Kaiser durch die Mängel seines Vorgängers positiv dargestellt wird, ist ein durchaus übliches Verfahren in der byzantinischen Geschichte bzw. Geschichtsschreibung, von dem wir über genügend Beispiele verfügen. Es reicht hier, die ikonodulische Propaganda gegen die Ikonoklasten oder die makedonische gegen die Amorier zu nennen. Prokop, der seine Hoffnungen mit einer unbestimmten Oppositionsgruppe teilte[95], dachte also möglicherweise an eine neue von Germanus begründete Dynastie, die sich ideologisch von der Familie Justinians unterscheiden würde.

Weder Prokop noch Jordanes hatten mit dem plötzlichen Tod von Germanus vor dem Winter 550–551 gerechnet[96]. Jordanes publizierte trotzdem 552 seine *Romana* und *Getica* mit kleinen Ergänzungen im Schlußteil, obwohl beide Werke möglicherweise 551 bereits fertig waren. Genau dasselbe tat Prokop mit seinen *Bella* I–VII Anfang 551. Am Ende des VII. Buches erschien sogar eine kurze aber bedeutungsvolle *Laudatio* des Germanus, während Justinian an keiner Stelle der *Bella* ein ähnliches Lob zugekommen war. Dagegen wurden die als VIII. Band des Werkes Prokops konzipierten *Anecdota* nicht veröffentlicht, erstens weil die von Prokop erwartete politische Wende vorläufig ausgeschlossen war, und zweitens weil Justinian, der in diesem letzten Band heftig angegriffen wurde, immer noch das Reich regierte. So wurde der VIII. Band zu unseren heutigen *Anecdota*, ein unediertes Werk, das in Prokops Schreibtischlade steckte.

Das Werk blieb also unediert, ist aber in seinem heutigen Zustand nicht weit von der Vollendung entfernt. Die Episoden reihen sich zwar ohne chronologische Folge aneinander, manche Punkte werden öfters wieder-

---

[95] Cf. die öfters zitierte Aussage in *An.* XII.14: διὸ δὴ ἐμοί τε καὶ τοῖς πολλοῖς ἡμῶν οὐδεπώποτε ἔδοξαν οὗτοι ἄνθρωποι εἶναι, ἀλλὰ δαίμονες παλαμναῖοί τινες.

[96] Zu dieser Zeit starb auch Johannes, der die Nichte Justinians geheiratet hatte.

holt, es fehlen auch Berichte über die Todesumstände von Justinian und Theodora[97], dennoch stehen wir vor keinem bloßen *Dossier*, sondern vor einem Werk, das vielleicht eine letzte Hand bzw. eine allgemeine Durchsicht benötigte, bevor es zum Kopisten geschickt wurde. Die *Anecdota* wurden aber nie publiziert, sie wurden zum ersten Mal im Lexikon *Suda* im 10. Jh. kurz erwähnt und später von byzantinischen Autoren kaum benutzt. Es ist also nicht verwunderlich, daß die *Anecdota* bestimmte Unregelmäßigkeiten aufweisen.

Prokop veröffentlichte 553 das VIII. Buch der *Bella* mit einer gesonderten Einleitung, in der er auschließlich über die neue einheitliche chronologische Darstellung der Ereignisse nach der Publikation von *Bella* I–VII schrieb. Es ist anzunehmen, daß Prokop damals auf eine künftige Publikation der *Anecdota* bereits verzichtet hatte. Wir wissen aber nicht, wie er eigentlich die politische Entwicklung seit Germanus' Tod betrachtete. Vielleicht war die alleinige Herrschaft Justinians für Prokop langsam erträglicher geworden, obwohl die indirekte Kritik gegen den Kaiser auch in *Bella* VIII geübt wird.

Eine gewisse Annäherung an den Kaiser sollte aber erst in den nächsten Jahren stattfinden, da es ansonsten unerklärlich ist, wie Justinian unseren Historiker mit der Abfassung eines Panegyrikus wie *De aedificiis* beauftragt haben sollte, besonders wenn man in Betracht zieht, daß die indirekte Kaiserkritik der *Bella* von Justinian sicherlich nicht übersehen werden konnte. Das Werk *De aedificiis* wurde von Prokop ab der Mitte der fünfziger Jahre redigiert und rühmt wiederholt den Kaiser für seine stete Bautätigkeit[98]. Diese *Laudatio* Justinians hat aber Prokop, wenn nicht routinemäßig, so doch größtenteils anhand offizieller Quellen durchgeführt. Das Werk blieb sogar unvollendet, wie Prokop selbst am Ende zugibt[99]. Man könnte also eher von einer *äußeren* Versöhnung des Historikers mit dem Kaiser sprechen. Wie dem auch sei, das Erscheinen von *De aedificiis* bedeutete den endgültigen Verzicht auf eine künftige Publikation der *Anecdota*. Prokop dachte zu dieser Zeit wahrscheinlich nicht mehr an die seit Jahren nicht revidierten und größtenteils überholten *Anecdota*, während er im Gegenteil

[97] Die Darstellung der Umstände, unter denen das kaiserliche Ehepaar starb, gehörte möglicherweise zum einleitenden Abschnitt der neuen Regierung des Germanus.

[98] Ich bin der Ansicht, daß sich Prokop aus irgendwelchen Gründen zur Abfassung dieses Werkes genötigt sah, denke aber, daß diese Hypothese besser durch eine spätere Datierung des *De aedificiis* gestützt wird (vgl. Signes, Procopio 67–76).

[99] ἐξεπίσταμαι δὲ ὡς πολλά με καὶ ἄλλα παρῆλθεν εἰπεῖν ἢ ὄχλῳ λαθόντα ἢ παντάπασιν ἄγνωστα μείναντα, ὥστε εἴ τῳ διὰ σπουδῆς ἔσται διερευνήσασθαί τε ἅπαντα καὶ τῷ λόγῳ ἐνθεῖναι, προσέσται αὐτῷ τά τε δέοντα πεπραχέναι καὶ φιλοκάλου κλέος ἀπενεγκεῖν (*De aed.* VI.7.19–20).

bestimmte kleine Korrekturen in seinen Büchern der *Bella* anbringen konnte[100]. Die Leser hätten auch sicherlich nicht mehr verstanden, daß der damalige Verfasser von einem ἐγκώμιον des Kaisers gleich nach seinem Tode einen so heftigen ψόγος gegen ihn publizierte.

Wann Prokop gestorben ist, wissen wir nicht. Daß er der Präfekt sein könnte, der Belisar 562 beurteilte, ist nicht auszuschließen[101], obwohl diese Möglichkeit zur Klärung des hier behandelten Problems nichts beiträgt. Keine Rolle für die Publikation der *Anecdota* spielt auch die Frage, ob Prokop Justinian überlebte oder nicht. Als Justinian 565 starb, war sein Neffe Justin der Nachfolger. Dieser hatte eine Nichte Theodoras, Sophia, geheiratet, die damit die neue Kaiserin wurde[102]. Mit Sophia rückte also wieder die Figur der bereits vor 17 Jahren gestorbenen Kaiserin in den Vordergrund. Die Publikation der *Anecdota* war somit für immer undenkbar geworden, obwohl der neue Kaiser Justin anfänglich von der späten Regierung Justinians (ohne Theodora!) Abstand nahm. Wie dennoch eine Kopie der *Anecdota* auf uns gekommen ist, läßt sich schwerlich klären. Entweder lag diese Kopie in Prokops Unterlagen und wurde nach seinem Tode entdeckt und heimlich aufbewahrt, oder es handelt sich um eine private Kopie Prokops für einen engen Freund, der den Text bei sich behielt.

Anhang: Struktur und Inhalt der Anecdota

A. Prooimion (I.1–10)

B. Belisarius und seine Frau Antonina: ihre Streitigkeiten und deren Folgen während der persischen und italienischen Feldzüge (I.11–V.27)
– I.10–14: Antonina wird als Prostituierte erzogen.
– I.15–II.14: Antoninas Untreue während ihrer Ehe mit Belisarius.
– II.15–37: persischer Feldzug des Belisarius.
– III: Kaiserin Theodora schützt Antonina und bestraft Belisarius' Sohn.
– IV: Belisarius fällt in Ungnade.
– V.1–17: Ende des zweiten italienischen Feldzuges des Belisarius.
– V.18–27: Heirat von Belisarius' Tochter.

C. Verbrechen von Sergios und Salomon in Afrika (V.28–38)

D. Justinian und Theodora während der Regierung von Justin (VI.1–X.12)
– VI.1–17: bäurische Einfalt Justins.
– VI.18–28: Verbrechen Justinians während der Regierung seines Onkels Justin (I).
– VII: Justinian und die Zirkusparteien.

---

[100] Kislinger, Ein Angriff zu viel.
[101] Signes, Procopio 16–20.
[102] Cameron, The empress Sophia.

- VIII.1–11: Verbrechen Justinians während der Regierung seines Onkels Justin (II).
- VIII.12–21: Charakterzüge Justinians (I).
- IX.1–32: die Prostituierte Theodora.
- IX.33–X.12: Justinian auf dem Sterbebett und seine Ehe mit Theodora.

E. Gesamtüberblick über die verhängnisvollen Ergebnisse der selbständigen Regierung von Justinian und Theodora (X.13–XIX.17)
- X.13–23: gemeinsame Regierung von Justinian und Theodora.
- XI.1–12: Die Gewaltherrschaft Justinians.
- XI.13–40: Ketzer und Dissidenten werden vom Kaiser verfolgt.
- XII.1–12: Beschlagnahme des Vermögens der Senatoren.
- XII.13–32: Justinian, Fürst der Dämonen.
- XIII: Charakterzüge Justinians (II).
- XIV: Korruption der Regierung.
- XV: Charakterzüge Theodoras.
- XVI.1–XVII.45: Theodoras Opfer.
- XVIII: Kriege, Katastrophen.
- XIX: Beschlagnahme des Vermögens der Untertanen.

F. Die Verwaltung des Reiches durch Justinian (XX.1–XXX.34)
- XX.1–XXI.26: Magistraturen.
- XXI.27–29: Einfälle der Barbaren.
- XXII: der Praefectus praetorio.
- XXIII: Steuerwesen.
- XXIV: Heerwessen.
- XXV: Wirtschaft.
- XXVI.1–11: städtische Verwaltung (I).
- XXVI.12–15: Konsulat.
- XXVI.16–44: städtische Verwaltung (II).
- XXVII–XXVIII: Religionspolitik.
- XXIX: Einzelfälle.
- XXX.1–16: Postverkehr und Spionage.
- XXX.17–20: Einzelfall.
- XXX.21–34: Senat.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 83–95

MIHAILO POPOVIĆ / WIEN

ZUR LOKALISIERUNG DES „TRAJANSWEGES" DES THEOPHYLAKTOS SIMOKATTES[1]

Im Geschichtswerk des Theophylaktos Simokattes[2] bilden der „Awarenkrieg" auf dem Balkan und der „Perserkrieg" im Osten des Byzantinischen Reiches zur Regierungszeit des Kaisers Maurikios (582–602) die vorrangigen Themen der historischen Darstellung. Das Hauptaugenmerk dieses Beitrages richtet sich auf die kriegerischen Auseinandersetzungen in Südosteuropa und hier im besonderen auf die Ereignisse des Jahres 599.[3]

Im Sommer des besagten Jahres formierten die byzantinischen Feldherren Priskos und Komentiolos die byzantinischen Truppen, um die Awaren in ihrem pannonischen Kerngebiet anzugreifen. Nachdem Komentiolos in Konstantinopel von Verratsanschuldigungen befreit worden war, wurde er zum Feldherrn bestellt, verließ die byzantinische Hauptstadt und versammelte ein Heer, mit dem er zur Donau (ἐπὶ τὸν Ἴστρον) zog, um sich in Singidunum/Beograd (ἐν τῇ Σιγγηδόνι) mit den Truppen des Priskos zu vereinigen.[4]

---

[1] Der vorliegende Text ist aus dem Anhang zu einer Diplomarbeit mit dem Titel „Die Reiseliteratur des 14. bis 16. Jahrhunderts als Quelle zur *Via Traiana* und zu den an ihr lebenden Völkern" hervorgegangen, die am Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien entstanden ist. Für die Betreuung der Arbeit und die Hilfe beim Verfassen des vorliegenden Beitrages bin ich Herrn o.Univ.Prof. Dr. Johannes Koder (Wien) zu Dank verpflichtet. Weiters möchte ich mich bei Herrn ao.Univ.Prof. Dr. Wolfram Hörandner (Wien) für seine Unterstützung bedanken.

[2] Zum Leben und Werk des Theophylaktos Simokattes siehe: H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I (Handbuch der Altertumswissenschaft XII/V/1 = Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft V/1). München 1978, 313ff.; *ODB* 3, 1900–1901; P. Schreiner, Theophylaktos Simokates. Geschichte (*Bibliothek der griechischen Literatur* 20). Stuttgart 1985, 1–25; M. Whitby, The emperor Maurice and his historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare. Oxford 1988, 28–51.

[3] Zur Chronologie der byzantinischen Feldzüge auf dem Balkan vergleiche die Anmerkungen bei Schreiner, Simokates, 239ff. und Whitby, Maurice, 90f.

[4] Theophylacti Simocattae Historiae, ed. C. de Boor, P. Wirth. Leipzig 1887/Neuauflage Stuttgart 1972, 284f. Aufgrund von fehlender Genauigkeit im Bericht des Simokattes kann der Anmarschweg des Komentiolos zur Donau nicht mit letzter Sicherheit rekonstruiert werden. So heißt es lediglich …, τὸ ὁπλιτικὸν ὁ Κομεντίολος ἀθροίζει καὶ ἐπὶ τὸν

Auf einer Heeresversammlung wurde der awarisch-byzantinische Friedensvertrag aufgrund eines kaiserlichen Prostagmas für hinfällig erachtet, und das byzantinische Heer zog unter der Führung des Priskos und Komentiolos nach Viminacium/Kostolac (πρὸς τὸ Βιμινάκιον) weiter, wo Komentiolos zu erkranken schien.[5] Da der byzantinische Feldherr daraufhin zur Ader gelassen werden mußte[6], war er kampfunfähig, blieb in Viminacium zurück und konnte Priskos in den folgenden Kampfhandlungen nicht zur Seite stehen.

Priskos gelang es in den nächsten Monaten, beachtliche militärische Erfolge gegen die Awaren im Gebiet jenseits der byzantinischen Donaugrenze zu erringen.[7] Erst gegen Ende des Jahres 599 erholte sich Komentiolos wieder und setzte seine Truppen in Marsch, der ihn zum sogenannten „Trajansweg" führte.

> „… Komentiolos schien, gleichsam aus tiefen Träumen mit Mühe erwachend, von der Krankheit befreit worden zu sein. Er kam also nach Novae und versammelte einige Einheimische, um von ihnen einen Führer für den Marsch in Dienst zu nehmen, in der Absicht, über den sogenannten Trajansweg zu ziehen. Es drängte ihn nämlich, die Winterzeit in Byzanz zu verbringen. Die Einheimischen rieten Komentiolos allerdings von diesem Pfad ab. Darob war er erzürnt und ließ zwei derjenigen, die ihm abrieten, enthaupten. Daraufhin sagten die Einheimischen

---

Ἴστρον γίνεται ποταμὸν καὶ ἐν τῇ Σιγγηδόνι συνανακοινοῦται τῷ Πρίσκῳ. … (Theophyl.Sim., 285). Nichtsdestotrotz möchte ich an dieser Stelle die Vermutung äußern, daß Komentiolos über die sogenannte „Heerstraße" – also über Edirne, Plovdiv, Sofia und Niš – gezogen ist, da es keine sinnvolle Alternative zu dieser Straßenverbindung gab, um auf schnellem Wege nach Singidunum (Beograd) zu gelangen. Vergleiche dazu: C. J. Jireček, Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe. Eine historisch-geographische Studie. Prag 1877/Nachdruck Amsterdam 1967, 1–68; K. Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt. Mit 317 Kartenskizzen und Textbildern. Stuttgart 1916, 528–540.

[5] Theophyl.Sim., 285.

[6] … μαχαίρᾳ γὰρ ἰατρῶν τὰς ἐπὶ τῆς χειρὸς φλέβας ἀποτμηθεὶς ἐπὶ αἵματος ἐκροῇ εὐφήμως πως διὰ τὴν δειλίαν ἀπόμαχος ἦν. … (Theophyl.Sim., 285). Diese Textstelle wird von Schreiner folgendermaßen übersetzt: „Da ihm nämlich unter großem Blutverlust das Messer der Ärzte Geschwülste von der Hand entfernt hatte, konnte er sich wegen seiner Notlage, ohne irgendwie den guten Ruf zu verlieren, dem Kampfe fernhalten." (Schreiner, Simokates, 204); für das Wort φλέβας (von φλέψ) in der Bedeutung „Geschwülste" habe ich keinen Beleg finden können, sondern vielmehr die Bedeutungen „blood-vessel", „vein", „artery" (*LSJ*, 1944); demgemäß interpretiere ich obige Textpassage dahingehend, daß Komentiolos zur Ader gelassen und nicht von Geschwülsten befreit wurde. Um welche Krankheit es sich genau handelte, erfahren wir nicht.

[7] Theophyl.Sim., 286–289.

im Umkreis von Novae zu Komentiolos, daß es keinen gäbe, der den Weg zeigen könne, daß sich aber in einer Entfernung von zwölf Meilen ein sehr alter Greis von 112 Jahren befinde, der, wie sie nachdrücklich behaupteten, den sogenannten Weg des Kaisers Trajan kenne. Als der Feldherr Komentiolos daher an jenen Ort gekommen war, ersuchte er den Greis, auf dem Marsch Führer zu sein. Der Greis jedoch war im Zweifel und unwillig, und er sagte dem Feldherrn ein ganz und gar beschwerliches Unternehmen voraus und brachte als Gründe das ungünstige Terrain, den Winter und die Wildheit des Weges vor. Dieser Weg sei nämlich seit neunzig Jahren unbegangen. Der Feldherr sperrte sich aber gegen die Worte des Greises. Da die schlechtere Überlegung die Oberhand gewann, begannen die rhomäischen Truppen den Marsch … “[8]

Unter großen Verlusten an Mensch und Tier, die durch Kälte und Wind verursacht wurden, gelangte Komentiolos nach Philippupolis/Plovdiv (ἐπὶ τὴν Φιλίππου πόλιν), wo er den Winter des Jahres 599 zubrachte, um im Frühjahr 600 nach Konstantinopel zurückzukehren.[9]

---

[8] … Ὁ δὲ Κομεντίολος ὥσπερ ἀπό τινων ἐνυπνίων μακρῶν μόλις διανήψας ἔδοξεν ἀπηλλάχθαι τῆς νόσου. παραγίνεται τοιγαροῦν εἰς τὰς Νόβας, καὶ συγκαλεσάμενος τῶν ἐγχωρίων τινὰς τὸν ποδηγοῦντα παρ’ αὐτῶν ἠξίου ἀναλαβεῖν, ὅπως τὴν λεγομένην Τραϊανοῦ παροδεύσηται τρίβον· ἠπείγετο γὰρ ἐς Βυζάντιον τὴν χειμέριον ὥραν ποιήσασθαι. οἱ μὲν οὖν ἐγχώριοι ἀπηγόρευον τῷ Κομεντιόλῳ ταύτην δὴ τὴν ἀτραπόν. ἐπὶ τούτῳ μανεὶς δύο τῶν ἀπαγορευόντων ἀπέτεμεν. οἱ μὲν οὖν περὶ τὰς Νόβας ἔφασκον τῷ Κομεντιόλῳ μὴ ἔχειν τὸν ὑποδείξοντα, ὑπεῖναι δὲ ἀπὸ σημείων δέκα καὶ δύο παλαίτατον λίαν γερόντιον χρόνων πεφυκὸς ἑκατὸν πρὸς τοῖς δεκαδύο· τοῦτον ἐπίστασθαι τὴν λεγομένην τρίβον Τραϊανοῦ τοῦ αὐτοκράτορος κατισχυρίζοντο. γενόμενος τοίνυν κατὰ τὸν χῶρον ἐκεῖνον Κομεντίολος ὁ στρατηγὸς τὸν πρεσβύτην ἠξίου τῆς ὁδοιπορίας προηγήσασθαι. ὁ δὲ γέρων διηπορεῖτο καὶ ἤσχαλλεν, καὶ λίαν χαλεπὸν τὸ ἐγχείρημα τῷ στρατηγῷ προηγόρευε τήν τε δυσχωρίαν τόν τε χειμῶνα καὶ τὸ τῆς τρίβου ἀνήμερον διεξήρχετο· ὑπεῖναι γὰρ τὴν τρίβον ταύτην ἀδιεξόδευτον ἀπὸ ἐτῶν ἐνενήκοντα. ἀντιτείνει τοίνυν ὁ στρατηγὸς τοῖς τοῦ γέροντος λόγοις. ἐπεὶ δὲ τὰ τῆς χείρονος ἐπιβολῆς ἐπροτέρησεν, ἀπάρχονται τῆς ὁδοιπορίας αἱ τῶν Ῥωμαίων δυνάμεις. … (Theophyl.Sim., 289f.); vergleiche neben meiner Übersetzung auch diejenige bei Schreiner, Simokates, 207; es ist darauf hinzuweisen, daß Simokattes nur in dieser Textpassage das Wort τρίβος verwendet, das mit „path“ (*LSJ*, 1817) – also „Weg“, „Pfad“ – zu übersetzen ist, während er an anderer Stelle (Theophyl.Sim., 65, 130, 203, 223, 259) das Wort ὁδός benützt, was darauf schließen läßt, daß der Autor in diesem Fall bewußt zwischen zwei verschiedenen Trassenarten differenzieren wollte. Der Trajansweg dürfte also im Jahre 599 nicht mehr als ein enger Pfad gewesen sein. Eine weitere Erklärung könnte sein, daß der Historiker das Wort als Bestandteil einer landläufigen, also regional geprägten, Namensgebung verwendete, daß er demnach ein lokal verbreitetes „Toponym“ τρίβος Τραϊανοῦ übernahm, wofür der Zusatz τὴν λεγομένην spricht.

[9] Theophyl.Sim., 290; zur Chronologie der Ereignisse vergleiche: Schreiner, Simokates, 354f., Anmerkungen 1072 und 1073.

Im folgenden seien einige Überlegungen zur Lokalisierung des sogenannten „Trajansweges“ angestellt. Während in der byzantinischen Literatur vor Theophylaktos Simokattes besagter Weg keine Erwähnung gefunden hat, läßt sich bei den nachfolgenden Generationen von byzantinischen Schriftstellern lediglich ein einziger Beleg in der *Chronographia* des Theophanes finden, der diesen zweifellos von Simokattes übernommen hat.[10] In Ermangelung weiterer aussagekräftigerer Belege in anderen Quellen zum „Trajansweg“ selbst hat die Lokalisierung folglich mittels der einzigen Ortsangabe in der Textstelle, nämlich des Ortes Νόβαι, zu erfolgen.

Es handelt sich um das antike Novae an der Donau, wobei die Schwierigkeit darin besteht, daß es zwei Orte dieses Namens gibt, die in Frage kommen. Das „obere“ Novae lag in Moesia Superior und wird an der Mündung der Čezava in die Donau, 6 Kilometer westlich des Dorfes Dobra, am rechten Donauufer im heutigen Serbien lokalisiert, während das „untere“ Novae sich an der Donau in Moesia Inferior befand und 2,5 Kilometer

[10] Die Suche nach weiteren Belegen erfolgte auf der Basis des TLG, Version 9.00 (2001), und hat lediglich die erwähnten Zitate bei Simokattes (Theophyl.Sim., 289f.) und bei Theophanes zum Ergebnis gehabt, wobei der Beleg bei Theophanes an dieser Stelle zitiert sei, um einen Vergleich der beiden Textstellen zu ermöglichen: … ὁ δὲ Κομεντίολος μόλις τῆς νόσου διαγενόμενος ἐξέρχεται εἰς Νόβας ζητῶν ὁδηγοὺς τοῦ ἐξαγαγεῖν αὐτὸν τὴν ὁδὸν Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως. γέρων δέ τις ταύτην ἐπιστάμενος ἔφασκε δυσχερῆ ταύτην εἶναι καὶ ἀδιόδευτον ἀπὸ ἐτῶν πολλῶν καὶ χειμῶνος ὄντος, ὑψηλὰ ὄρη καὶ χιόνας κεκτημένην. ὁ δὲ Κομεντίολος μὴ πεισθεὶς τοῖς λόγοις τοῦ γέροντος ἀπέρχεται διὰ τῆς ὁδοῦ ταύτης. ψύχους δὲ γεγονότος ἐξαισίου καὶ μεγάλου κρύους, διαφθείρονται πολλοὶ τῶν Ῥωμαίων καὶ τῶν νωτοφόρων ζώων τὰ πλεῖστα. καὶ μόλις ἐπὶ τὴν Φιλιππούπολιν ἀφίκετο. κἀκεῖσε τῶν Ῥωμαίων παραχειμασάντων, ὁ Κομεντίολος εἰς Βυζάντιον ἔρχεται. … (Theophanis Chronographia, ed. C. de Boor, Volumen I. Leipzig 1883, 282f.); vergleiche dazu die Übersetzung bei: C. Mango, R. Scott, G. Greatrex, The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Oxford 1997, 407–409. Welche Vorlagen Simokattes für den Abschnitt über die Slawen- und Awarenkriege zwischen 592 und 602 in seinem Geschichtswerk benützt hat, ist nicht bekannt. Am ehesten ist eine Verwendung von Kriegs- bzw. Militärtagebüchern oder Heeresberichten anzunehmen; vergleiche dazu: Hunger, Literatur, 317; T. Olajos, Les sources de Théophylacte Simocatta historien (*Byzantina Neerlandica* 10). Leiden 1988, 128ff.; Schreiner, Simokates, 18; P. Schreiner, Städte und Wegenetz in Moesien, Dakien und Thrakien nach dem Zeugnis des Theophylaktos Simokates, in: Spätantike und frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident. Referate gehalten im Rahmen eines gemeinsam mit dem Bulgarischen Forschungsinstitut in Österreich organisierten Arbeitsgespräches vom 8. bis 10. November 1983, ed. R. Pillinger (*Österreichische Akademie der Wissenschaften. Schriften der Balkankommission. Antiquarische Abteilung* XVI). Wien 1986, 25.

östlich von Svištov mit der Ruinenstätte bei Stăklen im heutigen Bulgarien identifiziert wird.[11]

Bisher wurde im wissenschaftlichen Diskurs das bei Theophylaktos Simokattes erwähnte Novae in der oben zitierten Textstelle stets mit dem „unteren" Novae in Bulgarien in Verbindung gebracht.[12] Demnach sei der byzantinische Feldherr Komentiolos über die im Jahre 61 n. Chr. fertiggestellte Straße Oescus (Gigen) – Melta (Loveč) – Diokletianupolis (wahrscheinlich Hisarja bzw. Hisar-Momina banja[13]) nach Philippupolis (Plovdiv) gezogen, die „wohl bei der Station Melta nach Novae"[14] abzweigte. Als

---

[11] Die Bezeichnungen „oberes" und „unteres" Novae werden in diesem Beitrag, im Hinblick darauf, daß das eine stromaufwärts während das andere stromabwärts an der Donau liegt, als Konvention eingeführt, um dadurch eine genaue Unterscheidung für den Leser zu ermöglichen; zum „oberen" Novae siehe: M. Mirković, Rimski gradovi na Dunavu u gornjoj Meziji (*Dissertationes* VI). Beograd 1968, 105f.; A. Mócsy, Gesellschaft und Romanisation in der römischen Provinz Moesia Superior. Budapest 1970, 52; Monumenta cartographica Jugoslaviae, ed. G. Škrivanić, I. Antičke Karte (*Istorijski Institut, Posebna Izdanja*, Knj. 17). Beograd 1974, 45; B. Saria, ad Novas, Nr. 9. *RE* 17,1 (1936) 1137f.; E. Swoboda, Forschungen am obermoesischen Limes (*Akademie der Wissenschaften in Wien, Schriften der Balkankommission, Antiquarische Abteilung* X). Wien/Leipzig 1939, 21ff.; M. Vasić, Čezava – Castrum Novae. *Starinar* 33–34 (1982–1983) 91–122; M. Vasić, Le limes protobyzantin dans la province de Mésie Première. *Starinar* 45–46 (1994–1995) 45; zum „unteren" Novae siehe: V. Beševliev, Zur Deutung der Kastellnamen in Prokops Werk „De Aedificiis". Amsterdam 1970, 145; K. Dimitrov, Novae on the lower Danube as an early Christian centre (5th–6th century AD), in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn 22.–28. September 1991, Teil 2 (*JbAC*, Ergänzungsband 20, 2). Münster 1995, 700–704; Novae. Studies and materials, excavations and research I, ed. A. B. Biernacki (*Seria archeologia* 1). Poznań 1995; *ODB* 3, Novae, 1497; E. Polaschek, Novae, Nr. 2. *RE* 17,1 (1936) 1125–1129; vergleiche dazu auch die Grabungsberichte der Universitäten Warschau und Poznań.

[12] V. Beševliev, Bemerkungen über die antiken Heerstraßen im Ostteil der Balkanhalbinsel (Bulgarisch-Byzantinische Aufsaetze. Variorum Reprints *Collected Studies* 80). London 1978, XXVI, 484f.; Jireček, Heerstrasse, 157f.; M. and M. Whitby, The History of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes. Oxford 1986, 214, Fußnote 13; Beševliev zitierend: Schreiner, Simokates, 354, Anmerkung 1071; Schreiner, Städte und Wegenetz, 33f.; P. Soustal, Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontos) (*TIB* 6). Wien 1991, 73, 484.

[13] *TIB* 6, 245–246.

[14] „… Westlich von der erwähnten Transbalkanstraße ist ein Weg in der Tabula Peutingeriana (= TP) eingezeichnet, der in Oescus an der Donau begann und in Philippopolis endete. Er war die direkte Verbindung über den Balkan zwischen den beiden Städten und hatte folgende Stationen: Esco-Ad Putea-Storgosia-Dorionibus-Melta-Sostra-Ad radices-Montemno-Sub radice-Philippopolis. Der Weg war unter dem Namen „die Straße des Trajan" bekannt, der sich bis heute im Namen der bulgarischen Stadt Trojan erhalten hat. Er wurde im Jahre 61 vollendet. Reste vom Pflaster sind noch heute zu

zusätzliche Bekräftigung für die Identifizierung des „Trajansweges“ des Theophylaktos Simokattes mit eben genannter Trasse werden die auf dieser Strecke liegenden Toponyme – die Stadt Trojan und der Trojan-Paß – angesehen, für die der römische Kaiser Trajan (98–117 n. Chr.) bzw. der „Trajansweg“ namensgebend gewesen sein sollen, was einen Zirkelschluß darstellt.[15]

Im folgenden wird jedoch gezeigt werden, daß die Lokalisierung des „Trajansweges“ nicht mit dem „unteren“ Novae in Bulgarien, sondern mit dem „oberen“ in Serbien zu verknüpfen ist.[16]

Zunächst ist festzuhalten, daß Komentiolos zum Zeitpunkt seiner Genesung in Viminacium (Kostolac) an der Donau weilte. Von dort aus gab es nur zwei Möglichkeiten, um nach Philippupolis (Plovdiv) zu gelangen – nämlich einerseits auf der sogenannten „Heerstraße“ in Richtung Süden und andererseits entlang der Donau mit anschließender Überquerung des Balkangebirges. Komentiolos ist zweifellos entlang der Donau gezogen, da der Ort Novae – zunächst unabhängig davon, ob das „obere“ oder das „untere“ gemeint ist, weil beide an der Donau liegen – in der Textstelle genannt wird.[17] Da also Komentiolos mit seinem Heer Viminacium zweifellos in Richtung Osten verlassen hat[18], muß er, um sowohl das „obere“ als auch das „untere“ Novae erreichen zu können, in Ermangelung einer Alternative die antike Felsenstraße im Bereich des Djerdap verwendet haben, bei dem es sich um einen Donaudurchbruch durch die südosteuropäischen Gebirgsketten handelt, der sich in die Stromabschnitte Gornja Klisura und Donja Klisura unterteilt.[19]

---

sehen. Die Straße überquerte den Balkan durch seinen höchsten Pass von Trojan, der im Winter fast unzugänglich ist. Eine Straße zweigte wohl bei der Station Melta nach Novae ab. … “ (Beševliev, Heerstraßen, 484).

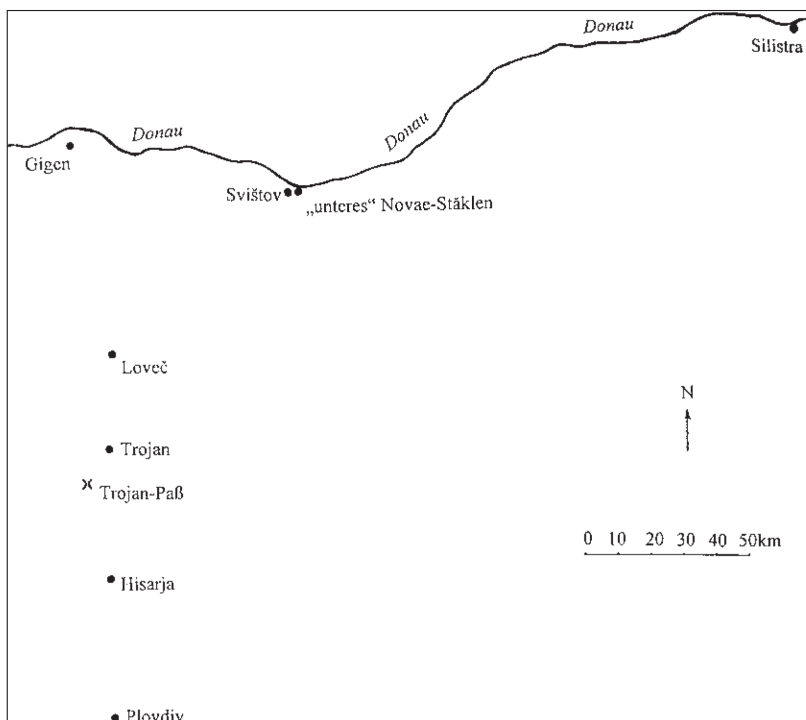
15 Beševliev, Heerstraßen, 484; Jireček, Heerstrasse, 157f.; Schreiner, Simokates, 354, Anmerkung 1071; vergleiche dazu Karte I in diesem Beitrag.

16 Diese Ansicht wurde bereits von Mirković (Rimski gradovi, 106) ohne die Ausarbeitung einer Argumentation vertreten.

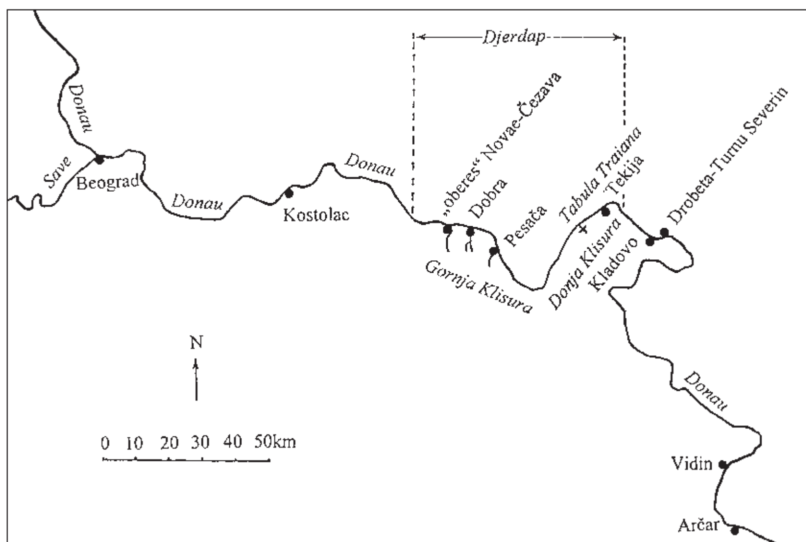
17 Vergleiche dazu die Karte bei: Miller, Itineraria, 497f.

18 Ein Marsch nach Naissus (Niš) und von dort über Ratiaria (Arčar) entlang der Donau in das „untere“ Novae ist deswegen nicht denkbar, weil es sich dabei um einen Umweg handelt, der mit dem Benützen der „Heerstraße“, die direkt nach Philippupolis (Plovdiv) führt, vermieden werden kann, noch dazu, wenn wie im Falle des Komentiolos wegen des drohenden Wintereinbruchs Eile geboten ist.

19 Vergleiche dazu Karte II in diesem Beitrag. Zu den archäologischen Grabungen im Bereich des Djerdap siehe den Sammelband in memoriam Lazar Trifunović, der als *Starinar* 33–34 (1982–1983) erschienen ist, und im besonderen die Literaturliste auf den Seiten 371 bis 384. Zur geographischen Beschaffenheit vergleiche die Karten in: Enciklopedija Jugoslavije 5, Jugos-Mak, ed. Leksikografski Zavod FNRJ. Zagreb 1962, 256f., 440f.; Swoboda, Forschungen, 116ff.



Karte I: Das „untere“ Novae mit Umgebung im heutigen Bulgarien.



Karte II: Das „obere“ Novae mit Umgebung im heutigen Serbien.

Der Bau ebendieser Straße durch die Felsklippen des Südufers des Djerdap wurde im Abschnitt der Gornja Klisura vom römischen Kaiser Tiberius in den Jahren 33/34 n. Chr. begonnen, während Instandsetzungsarbeiten unter den römischen Kaisern Claudius im Jahre 44 n. Chr., Vespasian, Titus und Domitian in den Jahren 92 und 94 n. Chr. belegt sind. Hierbei wurde eine Trasse in die Felsen getrieben, die zwischen 2,20 und 2,70 Meter hoch und zwischen 2,30 und 3,60 Meter breit war. Durch eine 2 bis 3 Meter breite Balkenkonstruktion wurde die Straße über die Felskante hinaus auf insgesamt 5 bis 6 Meter verbreitert, um einen ungehinderten Verkehrsfluß zu gewährleisten.[20]

Im Zuge der Vorbereitungen für den ersten Dakerkrieg (101–102 n. Chr.) des römischen Kaisers Trajan gegen Decebalus wurden bereits im Jahre 98 n. Chr. die Arbeiten an der Trasse nach Transdierna (Tekija) im Bereich der Donja Klisura in Angriff genommen, wovon unter anderem die bekannte *Tabula Traiana* aus dem Jahre 100 n. Chr. zeugt. Konstruiert wurde dieser Abschnitt wie derjenige in der Gornja Klisura. Beide Abschnitte der Felsenstraße verbanden die Befestigungen des römischen Donaulimes in Obermoesien und dienten als Verkehrs- und Versorgungsweg.[21]

Nach der erfolgreichen Beendigung des ersten Dakerkrieges ließ Kaiser Trajan in den Jahren 103–105 n. Chr. durch Apollodor von Damaskus eine große Steinbrücke im Bereich des Djerdap über die Donau errichten, die 1,2 Kilometer lang war, sich auf zwanzig Steinpfeiler stützte und den obermoesischen Brückenkopf Pontes (Kladovo) mit dem trajanischen Steinkastell von Drobeta (Turnu Severin) verband.[22] Ebendiese Steinbrücke

---

[20] Č. Jordović, Ostaci rimskog puta u Djerdapskoj klisuri. *Starinar* 33–34 (1982–1983) 367f.; zur Rekonstruktion der Felsenstraße siehe: Swoboda, Forschungen, 80ff.; für Photographien, die die Felsenstraße vor der Errichtung der Straße Dobra-Kladovo im Jahre 1961 und vor der Flutung nach dem Bau der Hydroelektrischen Zentrale Djerdap I in den Jahren 1965 bis 1971 zeigen, vergleiche: Jordović, Ostaci, 370ff., Tafeln I und II; Swoboda, Forschungen, 116ff., Tafel IV, Abb. 5, 6; Tafel V, Abb. 1, 4, 5, 6; Tafel VI, Abb. 1; mit Hilfe dieser Photographien läßt sich erkennen, wie schmal die Felsenstraße ohne Balkenkonstruktion ist, was zweifellos auch schon im Jahre 599 der Fall war.

[21] Jordović, Ostaci, 368f.; K. Strobel, Untersuchungen zu den Dakerkriegen Trajans. Studien zur Geschichte des mittleren und unteren Donauraumes in der Hohen Kaiserzeit (*Antiquitas*, Reihe 1, *Abhandlungen zur Alten Geschichte*, 33). Bonn 1984, 159–161; zum Verlauf des ersten Dakerkrieges siehe: Strobel, Untersuchungen, 162–202; zur Inschrift der *Tabula Traiana* vergleiche: Strobel, Untersuchungen, 160, Fußnote 28; Swoboda, Forschungen, 78f.; eine Photographie der *Tabula Traiana* bei: Swoboda, Forschungen, 116ff., Tafel VI, Abb. 2.

[22] Strobel, Untersuchungen, 166, 204; zum Verlauf der Felsenstraße in trajanischer Zeit vergleiche die Karte bei: Strobel, Untersuchungen, 284ff.

wurde während des zweiten Dakerkrieges (105–106 n. Chr.), der mit der endgültigen Niederwerfung des Decebalus endete, von römischen Heereskolonnen zur Überquerung des Donaustromes genützt.[23]

Es liegt also eine historisch belegte Bautätigkeit des Kaisers Trajan an der Felsenstraße im Djerdap vor, die Viminacium (Kostolac) mit dem „oberen" Novae und den weiteren Befestigungen des Donaulimes in Obermoesien verbunden hat, während im Falle der Straße zwischen Oescus (Gigen) und Philippupolis (Plovdiv) keine Belege für einen baulichen Eingriff von seiten Trajans aufzuweisen sind, sondern die Namensgebung für diese Trasse lediglich auf einem legendären Zusammenhang mit dem römischen Kaiser beruht.[24]

Im Gegensatz dazu wurde die Bautätigkeit des römischen Kaisers Trajan im Bereich des Djerdap bis in das 6. Jahrhundert in Byzanz sehr wohl weitertradiert, wovon das Werk *De aedificiis* des Prokop von Kaisareia Zeugnis gibt.[25] Möglicherweise hat Theophylaktos Simokattes einen Teil seiner Informationen zu diesem Raum aus Prokops Werk entnommen.

Ein weiteres Argument für die Lokalisierung des „Trajansweges" beim „oberen" Novae bietet die *Tabula Peutingeriana*, deren Ursprung im 2/3. Jahrhundert n. Chr. liegt. Diese weist zwischen Viminacium (Kostolac) und Ratiaria (Arčar) eine durchgehende Verbindung entlang der Donau durch den Djerdap – unter der Nennung von *Ad nouas*, was dem „oberen"

[23] Strobel, Untersuchungen, 211; zum Verlauf des zweiten Dakerkrieges siehe: Strobel, Untersuchungen, 205–219.

[24] So vermerkt Schreiner in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Geschichtswerkes von Simokattes: „Es handelt sich um die Straße Oescus-Melta-Diakletianupolis (sic!)-Philippopolis, die im Jahre 61 n. Chr. fertiggestellt wurde. Die Bezeichnung «Trajan-Straße» ist wohl legendär und taucht erstmals an dieser Stelle auf. … " (Schreiner, Simokates, 354, Anmerkung 1071); und an anderer Stelle: „Die Straße wurde im Jahre 61 n. Chr. fertiggestellt und trägt also nur legendärerweise den Namen des Kaisers Trajan; … " (Schreiner, Städte und Wegenetz, 33, Fußnote 69).

[25] Procopii Caesariensis Opera Omnia, Vol. IV, ΠΕΡΙ ΚΤΙΣΜΑΤΩΝ Libri VI sive De aedificiis cum duobus indicibus praefatione excerptisque Photii adiectis, ed. J. Haury, G. Wirth. Leipzig 1964, 124–128 (IV, 5–6, 25); in diesem Abschnitt von *De aedificiis* werden die Befestigungen des Donaulimes in Obermoesien – darunter auch das „obere" Novae (IV, 6, 2; IV, 6, 3; IV, 6, 5) – beschrieben, und dabei auch Kaiser Trajan an zwei Stellen erwähnt, von denen sich eine auf die Errichtung der Befestigung Καπούτβοες/Caput Bovis bezieht (IV, 6, 6–7) und die andere auf den Bau der Brücke des Apollodor von Damaskus über die Donau (IV, 6, 11–17); vergleiche dazu die Übersetzung und den Kommentar in: Vizantiski izvori za istoriju naroda Jugoslavije I, ed. F. Barišić, M. Rajković, B. Krekić, L. Tomić (*Srpska Akademija Nauka, Posebna Izdanja*, Knjiga 241, *Vizantološki Institut*, Knjiga 3). Beograd 1955, 65–70; zum Limes in Obermoesien siehe: M. Garašanin, Ad Procope *De aedificiis* IV, VI, 8–18. *Starinar* 45–46 (1994/1995) 35–39; Mirković, Rimski gradovi, 37ff.; Vasić, Limes, 41–53.

Novae entspricht – auf, während beim „unteren" Novae, das ebenfalls als *Ad novas* aufscheint, nur eine Straßenverbindung Richtung Westen nach Escus (Gigen) und eine Richtung Osten nach Dorostero (Silistra), jedoch keine Trasse nach Melta (Loveč), eingezeichnet ist.[26]

Die oben dargelegten Ausführungen lassen folgende Rekonstruktion der Ereignisse des Jahres 599 zu. Der byzantinische Feldherr Komentiolos zog mit seinem Heer von Viminacium (Kostolac) auf der römischen Straße am rechten Ufer der Donau durch den Djerdap bis zum „oberen" Novae (Čezava)[27], wo er von den Einheimischen einen Führer für den Weiter-

[26] Vergleiche dazu die Reproduktion der *Tabula Peutingeriana* in: Tabula Peutingeriana. Codex Vindobonensis 324, Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat, ed. E. Weber. Graz 1976, Segment VI, 2–5 („oberes" Novae), Segment VII, 1–2 („unteres" Novae); auf die fehlende Straßenverbindung zwischen dem „unteren" Novae und Melta hat bereits Polaschek hingewiesen: „... Weder die Tab. Peut. noch das Itin. Ant. geben eine Hinterlandverbindung von N. an. Doch lief vom Lager eine *via Traiana* direkt nach Philippopolis ..." (E. Polaschek, Novae, Nr. 2. *RE* 17,1 (1936) 1126f.); das Fehlen einer Trasse „unteres" Novae-Melta bzw. „unteres" Novae-Philippupolis auf der *Tabula Peutingeriana* widerspricht eindeutig sowohl den Ausführungen von Polaschek als auch jenen von Beševliev (siehe oben, Fußnote 14)

[27] Das „obere" Novae wird an der Mündung des Flusses Čezava in die Donau lokalisiert, wo Spuren eines römischen Kastells und einer Siedlung gefunden wurden. Das Kastell liegt auf 69 Metern Höhe, ist rechteckig und hat die Dimensionen 143×122 m. In der Antike floß die Čezava höchstwahrscheinlich östlich am Kastell vorbei – was auch heute der Fall ist –, da 30 m westlich der Befestigung Reste einer zivilen Siedlung entdeckt wurden, die keine Flußsedimentation aufweisen. Die Entstehung des Lagers dürfte in die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. datieren. Es sind sieben Phasen des Aus- bzw. Umbaus zu unterscheiden. Die vierte Phase fällt in die Regierungszeit Kaiser Trajans, in der das Kastell erstmals mit Steinen in der Dimension 140×120 m mit einer Gesamtfläche von 1,6 ha ausgebaut wurde. Diese Arbeiten sind auf der Basis einer Bauinschrift in das Jahr 98 n. Chr. zu datieren und wurden von der Cohors I Montanorum civium Romanorum durchgeführt. In der Regierungszeit Konstantins des Großen (sechste Phase) wurde das Kastell ab dem Jahre 317 in den Dimensionen 143×122 m neu erbaut und mit einer Hafenanlage an der Donau versehen. Mitte des 5. Jahrhunderts vernichteten die Hunnen bei ihrem Einfall in das Byzantinische Reich den Großteil der Limesbefestigungen. Die siebente und letzte Phase datiert in das 6. Jahrhundert. Der Wiederaufbau der Befestigungen am obermösischen Limes erfolgte höchstwahrscheinlich in den Jahren 529 bis 540. Um 550 wurde innerhalb der Kastellmauern des „oberen" Novae eine einschiffige Basilika auf den Fundamenten eines älteren Kirchenbaues errichtet, die wahrscheinlich im Zuge des Awareneinfalles des Jahres 584 zerstört wurde. Um 595/596 dürfte der obermösische Limes von Awaren und Slawen definitiv funktionsuntüchtig gemacht worden sein. Seit dem Ende des 6. Jahrhunderts erfolgte keine weitere Erneuerung des „oberen" Novae. Erst zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert wurde der Bereich um die zerstörte Basilika als Nekropole genutzt. Siehe dazu: G. Marjanović-Vujović, Čezava, srednjovekovna nekropola. *Starinar* 33–34 (1982–1983) 123–126; Mirković, Rimski gradovi, 105f.; Strobel, Untersuchungen, 140; Vasić, Čezava, 91f., 95, 100ff.; Vasić, Limes, 44f., 49ff. Es ist kein Widerspruch

marsch auf dem „Trajansweg“ verlangte, der seinen Anfang beim Eintritt in die Donja Klisura nahm.

---

davon auszugehen, daß trotz der Zerstörungen 595/596 nach den awarisch-slawischen Einfällen Reste einheimischer Bevölkerung beim „oberen“ Novae hausten.
Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß der Ort Νόβας an zwei weiteren Stellen im Geschichtswerk des Theophylaktos Simokattes erwähnt wird. Der erste Beleg begegnet im Frühjahr 594, als der byzantinische Feldherr Petros in Thrakien weilte und die Nachricht erhielt, daß Slawen in byzantinisches Gebiet eingedrungen seien. Im Zuge der militärischen Operationen erreichte Petros mit seinen Truppen Novae, wo gerade der Märtyrer Luppos gefeiert wurde, dessen Feiertag auf den 23. August fällt. Aufgrund der Nennung des Heiligen kann eine zweifelsfreie Identifizierung mit den „unteren“ Novae in Bulgarien vorgenommen werden (Theophyl.Sim., 248f.; Schreiner, Simokates, 181, 336f.).
Der zweite Beleg erscheint im Zusammenhang mit dem Feldzug des Priskos gegen die Awaren im Frühjahr 595. Priskos verließ im besagten Jahr die Hauptstadt Konstantinopel, versammelte seine Truppen bei Adrianopel und zog in Richtung der Donaugrenze. Simokattes berichtet: … δέκα τοίνυν καὶ πέντε ποιησάμενος χάρακας τόν τε Ἴστρον διαπεραιωθεὶς ποταμόν, τετάρτῃ ἡμέρα, καὶ εἰς Νόβας τὰς ἄνω ὁ στρατηγὸς παραγίνεται. … (Theophyl.Sim., 256); Schreiner übersetzt: „ … Nach 15 Marschtagen überquerte der Feldherr die Donau und gelangte dann nach weiteren drei Tagen zum oberen Nobai…. “ (Schreiner, Simokates, 186) und interpretiert diese Stelle folgendermaßen: „ … Mit großer Wahrscheinlichkeit weist Theophylaktos auch darauf hin, daß die Heerstraße von Konstantinopel nach Belgrad im Frühjahr 595 einem Feldzug diente. Priskos hatte in der Region Astika, der Gegend von Adrianopel, Truppen gesammelt und war nach 15 Marschtagen zur Donau, und nach weiteren drei zum „Oberen Novae“ gekommen. Da dessen Lage östlich von Viminakion bekannt ist, kann der Feldherr nur auf der großen Inlandstraße zur Donau gekommen sein, obgleich die Zeitangabe von 15 Tagen zu kurz ist. … “ (Schreiner, Städte und Wegenetz, 33).
Es stellt sich die Frage, wie der Ausdruck εἰς Νόβας τὰς ἄνω zu deuten ist. Ich identifiziere dieses Novae mit dem „oberen“ Novae (Čezava) in Serbien, möchte aber das Wort ἄνω in diesem Zusammenhang ausführlicher erörtern. Laut Simokattes befand sich Priskos am linken Ufer der Donau, als er Novae erreichte. Vielleicht hat er auf der Höhe des „oberen“ Novae, also gegenüber dem Kastell, am linken Donauufer gelagert. Falls Simokattes bezüglich der Donauüberquerung des Priskos ein Irrtum unterlaufen ist, gibt es mehrere Interpretationsmöglichkeiten. Das Wort ἄνω könnte im Zusammenhang mit dem Ortsnamen das geographisch stromaufwärts gelegene Novae – im Gegensatz zum stromabwärts gelegenen – bezeichnen, sich auf die Höhenlage des Ortes beziehen oder als Terminus „Oberstadt“ fungieren. Da das „obere“ Novae lediglich auf 69 Metern Seehöhe liegt (vergleiche dazu die Photographie bei: Vasić, Čezava, 122ff., T. I, 1) und sich die zivile Siedlung auf derselben Höhenlage westlich des Kastells befindet, fallen die beiden letzten Interpretationen weg. Die lückenhafte Darstellung dieses Feldzuges bei Simokattes erlaubt keine definitive Festlegung auf eine der beiden verbliebenen Theorien, zumal das Wort ἄνω in Verbindung mit einem Ortsnamen nur noch an einer Stelle seines Geschichtswerkes vorkommt (Theophyl.Sim., 185; Schreiner, Simokates, 140), wo Bischof Dometianos von Melitene eine Predigt hält und vom ἄνω Ἱερουσαλὴμ (himmlischen Jerusalem) spricht, was jedoch nicht zur Auflösung der vorhergehenden Textstelle beiträgt.

Da die einheimische Bevölkerung Komentiolos von diesem Marsch abriet, wurde der byzantinische Feldherr wütend und ließ zwei Einheimischen aus dem „oberen“ Novae den Kopf abschlagen. Daraufhin wurde er, da keiner der Einheimischen ihm den Weg zeigen konnte, an einen zwölf Meilen (ἀπὸ σημείων δέκα καὶ δύο)[28] entfernt lebenden Greis von 112 Jahren weiterverwiesen, der den sogenannten „Trajansweg“ kannte.

Komentiolos zog 12 Meilen weiter entlang der Donau und erreichte den Ort, an dem der Greis wohnte. In dieser Entfernung befindet sich ein antiker Wachturm aus der Zeit um 250 n. Chr. an der Mündung des Flüßchens Pesača in die Donau, was eine weitere Bestätigung für die Richtigkeit der hier vorgebrachten Lokalisierung bietet.[29]

Da der „Trajansweg“ seit neunzig Jahren nicht mehr benutzt worden war[30], ist es nicht verwunderlich, daß der Greis von einer Begehung abriet. Die hölzerne Balkenkonstruktion war zu diesem Zeitpunkt sicherlich nicht mehr vorhanden, und damit die Breite des Weges auf 2,30 bis 3,60 Meter reduziert.

Komentiolos entschloß sich nichtsdestotrotz für den Weitermarsch durch die Donja Klisura des Djerdap. Der schlechte Zustand und die geringe Breite des „Trajansweges“, die winterliche Kälte, die zweifellos die Klippen zum Vereisen brachte, und die starken Winde verursachten große Verluste an Mensch und Tier, was nicht verwundert, wenn man bedenkt, daß unter diesen Umständen ein einziger Fehltritt einen Sturz aus großer Höhe in die kalte und von starken Strömungen durchzogene Donau zur Konsequenz hatte.

Über den Weitermarsch des Komentiolos nach der Durchquerung des Djerdap auf dem „Trajansweg“ kann aufgrund fehlender Informationen bei Theophylaktos Simokattes nur spekuliert werden. Der byzantinische Feldherr dürfte über Bononia (Vidin) nach Ratiaria (Arčar) gelangt sein, die beide im Geschichtswerk des Simokattes belegt sind[31], und danach ent-

---

[28] Eine römische Meile (miliarium), die in frühbyzantinischer Zeit auf der Balkanhalbinsel als Längenmaß verwendet wurde, entspricht 1.480 Metern. Zwölf Meilen entsprechen 17.760 Metern oder 17,76 Kilometern; vergleiche dazu: E. Schilbach, Byzantinische Metrologie (Handbuch der Altertumswissenschaft XII/4 = Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft 4). München 1970, 32ff.

[29] D. Minić, Pesača, antičko utvrdjenje i srednjovekovna nekropola. *Starinar* 33–34 (1982–1983) 171–175.

[30] Die letzte Benutzung des Weges erfolgte demnach im Jahre 509. Wie Theophylaktos Simokattes auf diese Jahreszahl kommt, ist nicht zu ermitteln.

[31] Theophyl.Sim., 54f.; Schreiner, Simokates, 53, 250f., Anmerkung 119; Schreiner, Städte und Wegenetz, 28.

lang der Donau durch das heutige Bulgarien und über das Balkangebirge nach Philippupolis (Plovdiv) weitergezogen sein.

Nach Darlegung obiger Argumente dürfte die Lokalisierung des „Trajansweges“ des Theophylaktos Simokattes beim „oberen“ Novae (Čezava) im Djerdap auf dem Gebiet des heutigen Serbien als gesichert gelten.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 97–116

DANIEL J. SAHAS / WATERLOO, ONTARIO

THE DEMONIZING FORCE OF THE ARAB CONQUESTS. THE CASE OF MAXIMUS (*CA* 580–662) AS A POLITICAL "CONFESSOR"

Two conflicting images of Maximus' life and personality emerge from three sources, a traditional Greek *vita* written obviously by an admirer of Maximus and dated from about the time of the VIth Ecumenical Council (680/1) thus almost contemporary to Maximus' times;[1] another seventh-eighth century polemical Syriac biography by the monothelite Maronite George of Reshʿaina;[2] and various other hagiological *vitae*.[3] According to the latter, Maximus grew up near Tiberias. At an early age he entered the monastery of Mar Chariton, south of Bethlehem. The Persian invasion forced him to flee Palestine, first to Asia Minor and Crete and then to N. Africa where he arrived in the 620s. The Greek *vita* makes Maximus a native of Constantinople, son of an aristocratic family, who after a thorough education and imperial service as first secretary becomes a monk and develops into a profound theologian, ardent defender of the doctrine of the two natures and wills in Christ. As it has been shown this *vita* is based, to a significant extent, on material belonging to various accounts known as *Acta* dealing with Maximus' trial, with additions (especially on his early

[1] *PG* 90,68A–109B. L. Thunberg, Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. Lund 1965, 1, n. 1.

[2] "The narrative concerning the wicked Maximos of Palestine, who blasphemed against his creator and his tongue was cut out", in S. Brock, An early Syriac life of Maximus the Confessor. *AnBoll* 91 (1973) 299–346, Syriac text, 302–312, trans. 314–319. Brock has given credence to the Syriac *vita* and its author (p. 342) on the ground that it does not seem to contradict flagrantly whatever little we know of seventh-century history from other sources; although he acknowledges that the details of Maximus' birth and parentage "may have attracted certain mythical attachments". This *vita* makes Maximus native of a village, Hesfin, son of a non-Christian Samaritan father, Abna, from Sychar and of a Persian Zoroastrian slave girl, SNDH, in the service of a certain Jew named Zadok from Tiberias, conceived out of wedlock. Under pressure from his fellow Samaritans, Maximus' father freed the girl and fled to the village of Hesfin where for two years father and mother were offered protection by a priest called Martyrios and baptized with the name Theonas and Mary. *Ibidem*, 314.1–2.

[3] *BHG*^{3}, 2.106–107, nos 1233m–1236d.

life) from various sources far removed from the time of the saint.[4] A main piece of the *Acta* is the so-called *Relatio Motionis*[5]. Its full title in Greek, *Ἐξήγησις τῆς κινήσεως, γενομένης, μεταξὺ τοῦ κυροῦ ἀββᾶ Μαξίμου, καὶ τῶν σὺν αὐτῷ, καὶ τῶν ἀρχόντων ἐπὶ σεκρέτου*, points to a "Record of the trial between Maximus and his followers (on the one side) and the officers of the sekreton (on the other)", dated May, 655[6] some seven years before Maximus' death in Lazica, August 13, 662, after his tongue had been excised and his hands amputated. Maximus' whole life (580–662), and not only from the period of his residence in Africa, as stated by Sherwood,[7] is made up of three interwoven elements: his monastic-hesychastic life, his relations with the court in Constantinople and its imperial governors (especially in Africa), and his activity against monothelitism. We will concentrate on the second.

Maximus was in a position to know the imperial court and understand Heraclius (5 October, 610–February, 641) as, before embarking upon his monastic vocation, the emperor had sought him personally and used him as his first secretary ("ὑπογραφέα") and then "minister and adjutant" ("ὑπουργὸν καὶ συλλήπτορα")[8]. During his service Maximus forged close relationships and friendship with men in the imperial court who, like the emperor, valued his wisdom, his good advise, his eloquent and quick speech,[9] as Maximus' subsequent correspondence with at least one of them, John the Chamberlain, testifies. Maximus' tenure of service in the Constantinopolitan court was short. Some time between 613–614 he left Constantinople for Chrysopolis on the Asiatic coast to pursue a monastic life ("πρὸς τὸν μονάδα βίον");[10] thence at times the reference to him as "Chrysopolites".[11] From Chrysopolis and between the years 624–625 Maximus resided

[4] R. Devreesse, La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions. *AnBoll* 46 (1928) 5–49.

[5] *PG* 90,109C–129D.

[6] P. Sherwood O.S.B., An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Rome 1952, 56, n. 89. In this otherwise indispensable work Sherwood keeps referring to Maximus and the Chalcedonians, anachronistically, as members of the "Catholic community"!

[7] Sherwood, Date-List, 7.

[8] *PG* 90, 69A.

[9] *PG* 90, 72C.

[10] *PG* 90, 72D.

[11] Mostly because of the silence over his title in later literature, scholars have doubted the assertion of the *vita* that Maximus under pressure accepted ever the position of abbot. For bibliography on this point, see Thunberg, Microcosm and mediator, 3–4, and n. 5. Cf. also A. Louth, Recent research on St. Maximus the Confessor. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1998) 77.

in the monastery of St. George in Cyzicus, today's Erdek. In Cyzicus he became close friend to the local bishop John to whom he later wrote letters.[12] It was from these monasteries that Maximus wrote, or conceived, most of his major works, particularly *On the Ascetical Life* (*Liber Asceticus*), the *Quaestiones et Dubia*, and a number of epistles.[13] In the Spring of 626 Maximus experienced the advance of the Persians an event which brought about the dissolution of St. George's monastery. This event seems to have prompted Maximus' departure to Africa[14] and Rome, more than heresy itself, even though these regions were free from the monoenergetic and monothelite theologies which in the East had reached the Patriarch and the emperor himself.[15] Pentecost of the year 632, when Heraclius imposed baptism on Jews and Samaritans[16] finds Maximus in Carthage where he had arrived via Crete and, perhaps, Cyprus.[17]

In Africa Maximus became closely connected with the Byzantine governors Peter, *strategos* of Numidia, and George. Maximus wrote to Peter two epistles, *ep.* 13[18] and *ep.* 14[19]. His relationship with George was closer. There is one epistle, *ep.* 1, addressed to him.[20] These three epistles contain some of the earliest references of Byzantine literature to the Arab conquests. Interestingly enough they are also the most comprehensive ones of Maximus' own political views. Of some nine other epistles sent also to John the Chamberlain in Constantinople or referring to him (in chronological order *ep.* 2–4, 10, 43, 27, 12, 44, 45), *ep.* 10 and *ep.* 43 are of particular importance to our discussion. We will focus, therefore, on some of these epistles chronologically, as well as on the trial record, in an effort to follow Maximus' progressive criticism of, and alienation from, imperial authority, as well as to discern the true forces which formulated Maximus' conviction

[12] *ep.* 6, 8?, 28,31, Sherwood, Date-List, nos. 5, 19–20, 16, 18, 17, 20.

[13] Cf. Sherwood, Date-List, nos. 10–15, and 1–9.

[14] R. Devreesse, La fin inédite d' une lettre de s. Maxime. *Revue des Sciences religieuses* 17 (1937) 25–35, at 31ff.

[15] *PG* 90, 76A. According to Maximus' biographer, Heraclius had been introduced to the heresy of monoenergetism (affirming one single energy in the person of Christ) by Athanasius, the Jacobite bishop of Hierapolis, Syria. *PG* 90, 76CD.

[16] On the basis of R. Devreesse's publication of the unedited final paragraph of *ep.* 8. La fin inédite, 25–35.

[17] Cf. reference to correspondence with a Cypriot by the name Marinus, in Sherwood, Date-List, 5.

[18] *PG* 91, 509B–533A; cf. also Relatio Motionis, *PG* 90, 112B.

[19] *PG* 91, 533B–544C.

[20] *PG* 91, 364A–392D.

and led to his most cruel end as Confessor, not merely of faith but of political intrigue as well.

1. *Ep.* 10 to John the Chamberlain (*PG* 91, 449A–453A)

This epistle was written by 626, very soon after Maximus' departure from the imperial court and during his stay in Cyzicus, or between 630–34 during his early years in Africa.[21] It was written in response to John's question as to why God has determined that humans may be ruled (lit. βασιλεύεσθαι=reigned) by others since all human beings are of one and the same kind. This is an important question considering that it came from an insider of the imperial court, the response to which may be taken as expressing Maximus' own political views in general. Serving under Heraclius, John could not have any other ruler in mind than this emperor. Maximus' response can be summarized as follows. Rule has been ordained in order to protect humans from turning against their own kind and to reject God's kindness (449BC). Life is full of hardships and departing from it should be considered preferable to being attached to it (449D). However, because of human attachment to this life God has allowed that humans be reigned by other humans in order, by curtailing further vicious assaults against life by evil, to make life more bearable (452A). Rule has been ordained so that humans may not devour each other like the fish in the ocean, and the stronger suppress the weak (452A). God has allowed those of the same kind to exercise control over their own by means of laws (452B). Rule is exercised with God's consent for the purpose of averting anarchy and revolt, of claiming authority by everyone, for inducing people to live in peace by means of words, and for inspiring fear towards those who plot to comit evil. Maximus expresses his own "political philosophy" in the concluding paragraph, that a king who acts in this manner "is second to God on earth, minister of the divine will, with authority from God to reign over human beings" (452D); however, a king who behaves in the opposite manner "is a tyrant, something which leads ruler and the ruled ones to the precipice of perdition" (453A). Is this a notice served on those in the court, Heraclius himself, and the citizens ruled by him? If the epistle is dated on 626, Heraclius' rule was under a particular strain on that year. On August 7 Constantinople had been under the double siege of the Avars and the Persians, although the siege ended in failure. If it is dated between 630–634, the letter might have in mind Heraclius' heavy handed imposition of baptism of Jews in Carthage (632) to which Maximus had objected (*ep.* 8) not

[21] Sherwood, Date-List, 26, no. 9.

so much for the sake of the Jews, but on the ground that such a forced conversion might in fact dilute the Christian community itself.[22] My reading of *ep.* 10 is that this must be dated between 630–634. The actual nuances of Maximus' rationale were lost to his accusers some thirty years later!

2. *Ep.* 43 to John the Chamberlain (*PG* 91, 637B–641C)

In this letter[23] Maximus expresses his joy at receiving a letter from his "God-guarded lord" with a reference to peace ("μετὰ τῆς εἰρήνης" 637B); an allusion perhaps to the peace treaty which Chosroes signed with the Byzantines in 628[24]. Maximus infers also that he is far away from John, physically,[25] although this may not necessarily mean that he had already arrived in Africa as from 626 to 632 he was passing through Crete and possibly Cyprus. On this occasion he uses the opportunity to speak about the benefits of peace not between rival ethnic enemies but among Christians, and of the obligation they have to submit themselves to the sovereignty of Christ to whom they ought to pay their dues – an implicit juxtaposition to earthly sovereignty and to the dues paid by one nation to another (as the Persians to the Byzantines, 640AB). In conclusion he remarks that humans become worthy of peace when they eradicate their passions which result in a revolt against God (640C). One may read Maximus' remark on one's revolt against God as an inference to Heraclius' deviation from orthodoxy and his adoption of monoenergetism, the doctrine raised since 619 and accepted as a compromise for monophysitism.

3. *Ep.* 13 to Peter the Illustrious, *strategos* of Numidia, Against the teachings of Severus" (*PG* 91, 509B–533A)

What prompted Maximus to write this letter was Peter's own message to Maximus on the safe completion of his voyage by sea (obviously from Numidia to Alexandria on orders from Heraclius in 633), and of some

[22] Following the vehement attack on the Arabs in *ep.* 14 [cf. below], Maximus turned in greater length against the Jews. On the literature related to this event cf. R. G. Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, N.J., 1997, 78f.

[23] Except for the inscription of the recipient, this epistle is identical to *ep.* 24 (*PG* 91, 608B–613A) to Constantine *sakellarios*, the assumption being that the same letter was sent to both persons. Sherwood, Date-List, 32-3, no. 28.

[24] Sherwood, Date-List, 32.

[25] "… καθ' ἣν ἀλλήλων ἀπεῖναι οὐδέποτε δύνανται, κἂν πολλῷ διεστήκασιν ἀλλήλων σωματικῶς τῷ τοπικῷ διαστήματι". 637C.

former converts to orthodoxy who had relapsed to Severian monophysitism. After a warm introduction (509B–512A) in which Maximus praises the humility and meekness of his "blessed lord" Peter,[26] the author makes an analysis of the monophysite concept of "σύνθετος φύσις" which he refutes and contrasts to the orthodox "σύνθετος ὑπόστασις".[27] In the end Maximus apologises for not being able to substantiate his words with quotations from the Patristic literature as there are no books in his possession; a signal that the letter must belong to an early stage of Maximus' residence in N. Africa. For this reason he urges Peter on spiritual and dogmatic matters to consult the "Father, and teacher, master abbot" Sophronius ("Πατέρα τε καὶ διδάσκαλον κύριον ἀββᾶν Σωφρόνιον") whom Maximus praises as "truly mindful and wise advocate of truth, undefeated champion of the divine doctrines, able to struggle with words and deeds against all heresies along with everything else that is good, rich in possession of books, and eager to enrich everyone who wishes to learn things which are divine" (533A). Sophronius was at the time in Alexandria taking part in the affair of the *Tomos* (633); another indication that Peter was already in Alexandria himself. The use of the title "ἀββᾶς" points to Sophronius as being still the abbot of the monastery he had established in N. Africa bearing his own epithet "Eucratas". Sophronius was elected Patriarch of Jerusalem on June 634; a terminus *ante quem*. There is ample internal evidence, therefore, to date this epistle between 633, the year of Peter's sail to Alexandria, and June 634.[28]

As its title indicates, the epistle is dogmatic in character. There is no direct political inference or criticism in it. The whole epistle, however, constitutes a revolt against the official policy of imposing the monothelite doctrine, and a moratorium on any further doctrinal disputations. If there is anything that might be the cause of some discomfort to the political authorities in this epistle it is the heartful reference to Sophronius, an ardent champion against monoenergetism and monothelitism, the position embraced by the emperor himself and the Patriarchal sees of Constantinople and Alexandria.

[26] …ἐνδιαθέτως καὶ αὐτὸς ἐκτήσατο τὴν πραότητά τε καὶ τὴν ταπείνωσιν". *PG* 91, 509D.

[27] "ὃ καὶ παράδοξον, ὑπόστασιν σύνθετον θεᾶσθαι, χωρὶς τῆς κατ' εἶδος αὐτῆς κατηγορημένης συνθέτου φύσεως". *PG* 91, 517C.

[28] Cf. also Sherwood, Date-List, 40-1.

4. *Ep.* 14 to the same (Peter), "a dogmatic epistle" (*PG* 91, 533B–544C)

In this epistle Maximus is asking Peter to use his good offices and intercede with the "God honoured pope" to receive back to Church the carrier of this letter, deacon Cosmas from Alexandria (a former monophysite?) returning now to his family and friends. This pope can be no other than Patriarch Cyrus of Alexandria who in 640 was summoned to Constantinople to be rebuked by the emperor, not to return to his seat before the summer of 641. Thus *ep.* 14 follows the lengthy *ep.* 15 "to Cosmas… deacon of Alexandria"[29] dated after 634;[30] it falls into the same period, 634–640, and more specifically between 634–36, the period of the Arab conquest of Syria.[31] Outlining on his behalf Cosmas' own faith (536A-537B),[32] Maximus uses the opportunity to reiterate his orthodox theology vis a vis the monophysite one. While *ep.* 13 is purely dogmatic, *ep.* 14 is loaded with political implications. In pleading for Cosmas' acceptance, Maximus makes reference to the successful Arab advances in Syria, a disaster which he attributes to the iniquities of the Christians themselves. Taking from that he remarks that it is time for all Christians to come together, be of one faith and ask for God's protection and comfort, now that so many challenges have arisen. To make, perhaps, his point stronger he resorts to an uncharacteristically forceful language to paint the threat coming from the Arabs. He writes:

> "For indeed, what is more dire than the evils which afflict the world today? For those who can discern what is more painful than the unfolding events? What is more pitiful and frightening for those who are now enduring them? To see a barbarous nation from the desert overrunning another's lands as if they were their own, and civilization [lit. the peaceful way of life] itself being ravaged by wild and untamed beasts who are only bearing the mere appearance of human beings".[33]

Such chastisement of the enemy would have been welcomed as a psychological boost to the morale of the Byzantine population if Maximus had

---

[29] *PG* 91, 544D–576B.

[30] Sherwood, Date-List, 40, no. 46.

[31] Sherwood, Date-List, 40-1, no. 47.

[32] Cosmas had asked earlier Maximus to provide him with such a definition of the orthodox faith and Maximus responded with an extensive epistle. Cf. *ep.* 15, *PG* 91, 544D–576D, dated after 634, between 634–40; Sherwood, Date-List, 40, no. 46.

[33] Τί γὰρ τῶν νῦν περιεχόντων τὴν οἰκουμένην κακῶν περιστατικώτερον; τί δὲ τοῖς ᾐσθημένοις τῶν γινομένων δεινότερον; τί δὲ τοῖς πάσχουσιν ἐλεεινότερον ἢ φοβερώτερον; Ἔθνος ὁρᾷν ἐρημικόν τε καὶ βάρβαρον, ὡς ἰδίαν γῆν διατρέχον τὴν ἀλλοτρίαν· καὶ θηρσὶν ἀγρίοις καὶ ἀτιθάσσοις, μόνης ἀνθρώπων ἔχουσιν ψιλὸν σχῆμα μορφῆς, τὴν ἥμερον πολιτείαν δαπανωμένην…"*ep.* 14, *PG* 91, 533B–544C, at 540A. Cf. also Hoyland, Seeing Islam, 77-8.

not made Christian conduct, including that of their rulers, responsible for the defeat of the Christians in the hands of this "beastly" nation. He writes:

> "What is, as I said, more disastrous to the Christian eyes and ears? To see a pitiless and quaint nation allowed to raise its hand against the divine heritage! But all these are happening because of the many sins which we have committed. For we have not conducted ourselves in a manner worthy of the Gospel of Christ. We all have sinned, we all have been unlawful, we all have abandoned the way of the commandments which says, "I am the way", and we have attacked each other [or, raised ourselves against each other] like beasts, ignoring the grace of love for humankind and the mystery of the sufferings of God who became flesh for our sake."[34]

The key phrase "we all have attacked each other like beasts" ("πάντες κατ᾽ ἀλλήλων ἐθηριώθημεν") is, perhaps, infering to the heavy-handed oppression, mostly by the state, of those with differing doctrinal beliefs. A harsh critique like this coming from an ardent dyothelite becomes even more belittling as the author pointedly reminds his readers that the "divine inheritance" is now occupied and shamed by "a pitiless and quaint nation" ("ἔθνος ἀπηνὲς καὶ ἀλλόκοτον")! Such a context and contrast must have infuriated the imperial authorities who must have taken this assessment of the Arab invasions, especially at such an early date, as malevolent and treasonous, undermining the Christian morale. One is reminded here of the ire which John of Damascus (*ca.* 655–*ca.* 749) arose to the Constantinopolitan court, to the extent that he was anathematized by the iconoclastic council of 754 as "Saracene-minded" ("Σαρακηνόφρων") and "conspirator against the empire" ("…ἐπιβούλῳ τῆς βασιλείας"), along with being a "bastard", "falsifier" (i.e. liar), "insulter of Christ", "teacher of impiety", and "perverter of the Scriptures"[35]! There is more than a verbal hyperbole in these adjectives and accusations. John of Damascus' opposition to em-

---

[34] Τί τούτων, ὡς ἔφην, Χριστιανῶν ὀφθαλμοῖς, ἢ ἀκοαῖς φοβερώτερον; Ἔθνος ἀπηνὲς καὶ ἀλλόκοτον, κατὰ τῆς θείας κληρονομίας ὁρᾶν ἐπανατείνεσθαι χεῖρας συγχωρούμενον. Ἀλλὰ ταῦτα τὸ πλῆθος ὧν ἡμάρτομεν συμβῆναι πεποιήκαμεν. Οὐ γὰρ ἀξίως τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πεπολιτεύμεθα. Πάντες ἡμάρτομεν, πάντες ἠνομήσαμεν, πάντες ἀφήκαμεν τὴν ὁδὸν τῶν ἐντολῶν τὴν εἰποῦσαν, "Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός", καὶ κατ᾽ ἀλλήλων ἐθηριώθημεν, ἀγνοήσαντες τῆς φιλανθρωπίας τὴν χάριν, καὶ τῶν ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ παθημάτων τὸ μυστήριον". *PG* 91, 533B–544C, at 541BC.

[35] G. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio, t. 13, Florence 1867, 356D; and D.J. Sahas, John of Damascus on Islam, the "Heresy of the Ishmaelites". Leiden 1972, 4.

peror Leo III's iconoclastic edict was the pretext, but his intimate association to the Umayyad court in the Muslim occupied Damascus may have been the true cause.

5. *Ep.* 12 to John the Chamberlain (*PG* 91, 460A–509B)

This lengthy *ep.* 12 to John the Chamberlain written in November–December 641[36] provides the background of events which led to the writing of *ep.* 1 to George, eparch of Africa, which we will discuss next. At this point it is important to note that all of Maximus' epistles to John, whom he calls "my lord", are extensive, pastoral and instructive in character. They were also written some thirty years (this particular one twenty-eight) after he had left Constantinople; something which shows that Maximus had after a long time friends in the imperial court whom he could address as equal, and even register complains with them.[37] In this epistle Maximus makes critical remarks about the political and moral climate of Constantinople. He complains also that he had not received advance notice from John about an imperial secretary by the name Theodore (460A) who had been sent to Egypt carrying a letter from Martina, the queen (evidence that Heraclius had already died),[38] with orders that the eparch of Africa releases the nuns of the abbess Joannias of Alexandria (465B) and of the "Sacerdos" monastery (465A), all of them of the Severian heresy! According to Maximus, George had rejected the letter as forgery, made a show against the envoy, and turned hard against the heretics; all this in order to clear the name of the empress as heretic, or heretic-sympathizer. George's assessment of forgery and his subsequent actions had been supported by Maximus himself (461D) and the Eucratades,[39] the monks of Sophronius'

[36] Sherwood, Date-List, 45–48, no. 66.

[37] Cf. also his statement in *ep.* 43 (sent also to Constantine *sakellarios* as *ep.* 24) where he refers to his closeness with them in spite of their physical distance: "… καθ' ἣν ἀλλήλων ἀπεῖναι οὐδέποτε δύνανται, κἂν πολλῷ διεστήκασιν ἀλλήλων σωματικῶς τῷ τοπικῷ διαστήματι" (637C).

[38] Martina (whom Maximus calls *δέσποινα* and *πατρικία*, 460B), was Heraclius' niece and second wife. After the death of Heraclius (February 10, 641) she ruled, as Heraclius had willed, together with Heraclius' son Heraclius Constantine, from his first wife, Fabia/Eudokia, and with Martina's own son Heraclonas; they were all disgraced in October of that year. Constans II, son of Heraclius Constantine and Heraclius' own grandson, was able to rule in November 9, 641. Maximus seems to be unaware of these events. Cf. Sherwood, Date-List, 47. George, the eparch of Africa and recipient of the imperial letter, probably had knowledge of these events; that is why he was inclined to dismiss the letter as forgery.

[39] "οἱ ἐπίκλην Εὐκρατάδες" (461A).

monastery. In this epistle Maximus gives his own account of conduct of the heretic nuns of Alexandria[40] and he praises George's lofty character praising his efforts to convince those heretics who came from Syria, Egypt, Alexandria and Libya to return to the fold of the Church (cf. 465A). He proceeds then with a lengthy refutation of Severian monophysitism (465D–500A) and with an exposition of the orthodox teaching,[41] noting that he is writing all this not because he had any doubts about John's own faith and its firmness but out of a deep concern for John's predicament in the Constantinopolitan court in the midst of those "champions of heresy" ("τοὺς τῶν αἱρέσεων προμάχους").[42] The times were charged with politico-doctrinal empathy, and the year 641 the year when Heraclius died and Babylon in Egypt had surrendered to the Arabs, was particularly traumatic and unsettled. Maximus was, perhaps, offering ammunition to those "champions of heresy" who, on the first opportunity, would retaliate against him!

6. *Ep.* 1 to lord George, eparch of Africa (*PG* 91, 364A–392D)

This epistle, following *ep.* 18[43] is, actually, a homily of exhortation and a farewell message to George as he was sailing to Constantinople. *Ep.* 18 is a letter by George to the nuns apostates from the orthodox faith written by Maximus himself in George's name, which provides the background for *ep.* 1. In *ep.* 18 George [i.e. Maximus] was urging nuns in Alexandria who in December 641 or January 642 had lapsed to monophysitism to return to the Church, threatening them with confiscation of the property he had previously made available to them. He was also stating that he was about to travel to Constantinople and report their relapse to the emperor leaving their fate to him.[44] Thus the date of *ep.* 1 must be late 641, or

[40] Maximus makes reference to the convent's practice of rebaptizing those joining it ("… καὶ παραβαπτίσματα ποιεῖν τολμᾶν" 464B).

[41] While in *ep.* 13 Maximus is not quoting Fathers because he lacks books in his possession, here, longer established on African soil, he is quoting Cyril of Alexandria, and to a lesser extent Gregory the Theologian and Basil.

[42] "ἀλλ' εἰδέναι ὑμᾶς βουλόμενος, ὁποῖον καὶ ὁπόσον ἔχω περὶ ὑμῶν ἀγῶνα, διὰ μερίμνης ἀεί μου ἐκκαίοντα τὴν καρδίαν· καὶ παρατηρεῖσθαι νηφαλαιότερον παρακαλῶ τοὺς τῶν αἱρέσεων προμάχους· ἵνα μή τις αὐτῶν παραλογισάμενος ὑμᾶς ἐν πειθανολογίᾳ ψεύδους, τὸ ἐν ὑμῖν διαυγὲς καὶ ζωτικὸν τῆς πίστεως νᾶμα τοῖς ἰδίοις τῶν ἀσεβῶν δογμάτων ἐπιθολῶσαι ῥύποις δυνηθῇ, ὅπερ μή γένοιτο" *PG* 91,508D. Thunberg is not particularly accurate when he uses Maximus' letters to John as an indication that his relations with the court were good. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund 1965, 3.

[43] *PG* 91, 584D–589B.

[44] Cf. Sherwood, Date-List, 48, no. 67.

early 642.[45] George's trip to Constantinople was either for health reasons,[46] or for consultation with the emperor, or it may have been a recall to answer questions; the last being the most probable reason. Maximus wrote three epistles to his friend John the Chamberlain, one questioning George's recall (*ep.* 12) and two pleading for his speedy and safe return (*ep.* 44 and 45).[47] In *ep.* 1 Maximus expresses the wish that George may be allowed to return to Africa so that his presence may be enjoyed by the people of the province.[48] Particularly affectionate, Maximus praises George's manners,[49] his many virtues and his love for the poor and the needy (372D–373C). It is in this context that he urges George to protect himself from the vices and dangers which one may encounter in Constantinople and which he enumerates; not so complimentary a report on the state, particularly of the imperial court! Such traps and vices included a spirit that leads away from any virtuous and *theotic* disposition;[50] a tendency towards material things;[51] fear of human threat which shakes one's good intention to remain steadfast;[52] flattery that unnerves the soul;[53] retaliating for an injury, which corrupts the peace of the soul;[54] desire to rule over others, which curtails any love for God;[55] and all in all a climate corruptive of one's spiritual disposition.[56]

---

[45] Sherwood, Date-List, 49, n. 69.

[46] Cf. 373D. Maximus extends his wishes and those of the Fathers of the province for the restoration of George's health: "Σὺν ἐμοὶ δὲ γνησίως πάντες ὁμοθυμαδὸν οἱ ταύτην διὰ σὲ παροικοῦντες τὴν χώραν τίμιοι Πατέρες ἀσπάζονται, νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἀπαύστως μετὰ δακρύων τὸν Θεὸν ἱκετεύοντες, ἀποκαταστῆσαι μεθ' ὑγείας ἡμῖν τὸν ἡμῶν Γεώργιον, τὸν ὄντως γλυκὺν καὶ ὁρώμενον καὶ ὀνομαζόμενον …" (392AB).

[47] *ep.* 12 is dated November–December, 641 (Sherwood, Date-List, 45-8, no. 66); *ep.* 44, Winter 642 (Sherwood, Date-List, 49–50, no. 70), and *ep.* 45 early 642. Sherwood, Date-List, 50-1, no. 72.

[48] "ποθοῦμεν πάλιν σε θεάσασθαι παρόντα, καὶ ἀπολαῦσαι σου τῆς καλλονῆς" (364A).

[49] "τοῖς θείοις μέν τοι τῶν συντρόφων ἀρετῶν κεχαρακτηρισμένον τρόποις" 364A.

[50] "Μὴ τοίνυν ταύτης, δέσποτά μου εὐλογημένε, τῆς ἀγαθῆς καὶ θεωτικῆς ἕξεως, τῆς ἐχούσης σου πρὸς Θεὸν τὴν γνώμην συνέκδημον, ἐκστῆσαί τι τῶν ὄντων δυνηθῇ" (365AB).

[51] "μὴ χρόνος ἀτάκτως ἑαυτῷ συμμεταβάλλων τὴν τῶν ὑλικῶν πραγμάτων φορὰν, τῆς γνώμης ἀλλοιώσῃ τὸ βάσιμον·" (365B).

[52] "μὴ ἀνθρώπων ἀπειλὴ φόβον προτεινομένη, τῆς καλῆς διαθέσεως μετακινήσῃ τὸ στάσιμον·" (365B).

[53] "μὴ λόγος κολάκων ἀνδρῶν τῇ προφορᾷ καταγλυκαίνων τὴν ἀκοὴν τῆς ψυχῆς χαυνώσῃ τὸ εὔτονον·" (365B).

[54] "μὴ ὄρεξις ἀντιλυπήσεως, ἐκ τοῦ δύνασθαι τυχὸν πρός τινα, τὸ σύνολον διαφθείρῃ τοῦ τρόπου τὸ ἥμερον·" (365B).

[55] "μὴ πόθος περὶ τὸ ἄρχειν δόξης, τῆς περὶ τὸ Θεῖον ἀγάπης μειώσῃ τὴν ἔφεσιν·" (365B).

[56] "… Καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν, μὴ νόσος, μὴ ὑγεία, μὴ πλοῦτος ὁ κάτω συρόμενος, μὴ πενία τῶν φθειρομένων, μὴ ψόγος, μὴ ἔπαινος, μὴ θάνατος, μὴ ζωὴ, μὴ τὸ παρὸν, μὴ τὸ μέλλον, μηδὲ καθάπαξ ἕτερον τῶν ὄντων ἢ γινομένων, τὴν θρεψαμένην σε ταύτην, καὶ εἰς τόδε προαγαγοῦσαν παρά τε Θεῷ καὶ ἀνθρώποις κλέος φιλοσοφίαν, νοθεῦσαι δυνηθῇ" (365CD).

An enumeration of such specific spiritual and moral pitfalls would have made little sense if Maximus did not know personally that such vices characterized life in the Constantinopolitan court.

This epistle is a profoundly spiritual and mystical exhortation, talking about striving after "incorporating in one's self the fullness of God, and becoming wholly god by grace" (376A), "becoming integrated with ourselves and with God, or rather with God alone" (377D), and pursuing a spiritual struggle of humility, fasting, vigils, prayer, and the reading of divine words (388A). Maximus' ascetic ideals and hesychastic qualities calling for a renunciation of the world we see "which will pass away taking along its own end giving its place to the eternal and incorruptible world" (389C), are unmistakable in this exhortation. By nature, as well as in style and content, this is a critique against secularism and the centers of earthly power. Addressed to a governor who is sailing to the court of the empire it constitutes, indirectly, a repudiation of earthly authority.[57] A key point in this exhortation is Maximus' assertion that governing or being governed, like that of being rich or poor, is not a matter of nature or of volition (γνώμη) but a matter of God's providence which governs all things (cf. 392C). With such expressed anti-establishment views Maximus could not be considered as the most popular person among secular-minded people of his time – monothelites, or not.

7. *Ep.* 44 to John the Chamberlain (*PG* 91, 641D–648C)

This is a spiritual advisory epistle, written during the winter of 642,[58] in which Maximus pleads with John to remain steadfast to the one and only goal in life, to follow Christ and not be attached to this prevalent and false world ("τὸν πλάνον κόσμον καὶ κοσμοκράτορα");[59] a clear critique of secular power. Maximus must by now have been disillusioned by the heresy and unfaithfulness of the imperial court and he was trying to protect at least his closest friends from its snares. He then asks John to receive the carrier of his epistle, Theocharistos,[60] a fine person, "protector of my community"

---

[57] Cf. below, n. 72.

[58] Sherwood, Date-List, 49–50, no. 70. However the reference to "kings", in the plural, may be pointing to a date before November 9, 641 when Constans II began reigning alone.

[59] "…ἕνα καὶ μόνον ἔχοντα σκοπὸν ἀκολουθῆσαι…, μηδενὶ καταδεθέντα τὸ παράπαν πατριᾶς δεσμῷ πρὸς τοῦτον τὸν πλάνον κόσμον καί κοσμοκράτορα" (644C).

[60] Is this a proper name lost in the adjectives ("Illustrious lord God-graced" Ἰλλούστριον κύριον θεοχάριστον, τὸν ἐπιφερόμενον τὴν παροῦσάν μου μετρίαν συλλαβὴν…" 644D), or another adjective? In the Migne edition "Illustrion" is capitalized while "theocharistοn"

(645A), "ready comforter during many, frequent and painful circumstances [or sicknesses]" (645A). He pleads with John so that the carrier, whom Maximus and others have a ready master in every good deed, be allowed to return (645B); an inference that persons unfavourably recalled by the court were prevented from returning to their post, or homeland! At this point Maximus becomes bold and, although he prays for the well being of the "kings",[61] he expresses his anger at the holding of George, a benefactor of the exiled monks. The epistle enumerates George's virtues and the good deeds he has performed as governor (645C–648C), ending with the bold statement that "no one has been more authentic a servant of their [the kings] reign" (648C). Considering the context and the details of this epistle one may suggest that this Illustrious "God-graced" (θεοχάριστος) lord was none other than George himself, the eparch of Africa, carrier of the letter![62]

8. *Ep.* 45 to John the Chamberlain (*PG* 91, 648D–649C)

This epistle, written early in 642,[63] is another plea with John to intercede with the kings[64] for the return of eparch George, and "convince them not to listen to the malicious tongues of lawless people who, like with a sharpened shaver, commit trickery and love evil rather than kindness".[65] Hard and unambiguous words against court officials. They are repeated in *ep.* 16, dated also as early as 642, to Cosmas, deacon of Alexandria, where Maximus clearly states that George is kept captive in Constantinople suffering bitter punishments as a result of malicious tongues and accusations from those who have no fear of God.[66] *Ep.* 45 exhorts once more the virtues of George and enumerates the many philanthropic works he has accomplished in his eparchy. What was the reason of George's maltreatment? The most obvious one, his rejection of Martina's letter and the actions George

---

is not. Sherwood does the opposite, signalling Theocharistos as the proper name of the carrier of this letter. Date-List, 49.

[61] the plural implies co-emperors.

[62] Sherwood suggests that it is not possible that "in a letter of which George was the bearer there should occur a description of that same George's departure" (648B), even though there is a hint to this matter in *ep.* 12. Date-List, 49–50. This, however, may not be a strong argument.

[63] Sherwood, Date-List, 50-1, no. 72.

[64] Cf. above, notes 59 and 61.

[65] "καὶ πεῖσαι γλώσσας ἀδίκους ἀνδρῶν παρανόμων μὴ παραδέχεσθαι, ποιούσας δόλον ὡσεὶ ξυρὸν ἠκονημένον, καὶ ἀγαπώσας κακίαν ὑπὲρ ἀγαθωσύνην" (649B)

[66] "… ἐκ συκοφαντίας τῶν μὴ φοβούντων τὸν Κύριον, τῷ γενναίῳ τῶν ἀρετῶν φύλακι κυρίῳ Γεωργίῳ. φθάσαν παρεμυθήσατο τὸ γράμμα σου τὸ ἱερὸν, ὅσιε Πάτερ" (576D–577A).

took contrary to its directives, can be dismissed on the basis that there was hardly any time lapsed between its writing and the downfall of the queen which had taken place before Theodore's arrival in Alexandria. What is then left is the naked sycophancy rampant in the imperial court.[67] This epistle, therefore, may reveal the actual conditions which formed the climate for Maximus' own trial, exiles and mutilation; which brings us to documents in which the central figure is now Maximus himself!

9. The *vita* [*PG* 90, 68A–109B] and the *Relatio Motionis* [*PG* 90, 109C–129D], or *Ἐξήγησις τῆς κινήσεως* (=Record of the trial proceedings)[68]

The "*vita*" and other *Acta* related to Maximus' "trial" form the basis of his life story. They also reveal the psychological state of official Constantinople at the time of the rise of Islam and of the earliest Arab conquests, and its attitude towards Maximus. The documents liven Maximus' epistles which we have discussed, and shed light on his "political" juxtaposition with the Constantinopolitan establishment. We are treating, therefore, these documents as a unit.

The trial itself took place in Constantinople in the month of May 655, some seven years before Maximus' death. According to the *vita*, Maximus' main accuser was a sakellarios who, in spite of or, perhaps, because of his very progressed age [eighty years old at the time of the trial (90, 88C), thus fifty-eight years old at the time of the events for which he accused Maximus] was in a position to offer an eye and ear witness testimony and, thus, be particularly intimidating. In the words of the biographer,

> When that ill-named Sakellarios was brought in front of the saint he started to shake him up in advance with harsh words and threats, calling him unjust and traitor (προδότην), and enemy of the emperors (καὶ τοῖς βασιλεῦσιν ἐχθρὸν. 90, 89A).

To the judge's question as to what may have been the defendant's treason, the accuser replied that "he had delivered great cities, like Alexandria, and Egypt, and Pentapolis which were part of our [the Byzantine] borders to the Saracens of whom he claimed to be much in favour and a most close friend"![69]

---

[67] Sherwood, Date-List, 50.

[68] dated May, 655; Sherwood, Date-List, 56, n. 89.

[69] "ὡς εἴη πόλεις μεγάλας προδεδωκὼς, 'Αλεξάνδρειαν φημὶ καὶ Αἴγυπτον καὶ Πεντάπολιν, τῶν ἡμετέρων μέν, φησίν, ἀποσπάσας ὁρίων, τοῖς δὲ τῶν Σαρακηνῶν ἤδη προσθέμενος· ὧν καὶ τὰ μάλιστα εὔνουν αὑτὸν ἐκάλει, καὶ οἰκειότατον" (90, 89B); emphasis is ours. Cf. also above, note 34.

One would have expected that if guilty as accused, Maximus as an ascetic would have defended his actions and made a public display of the reasons of his conduct; but he denied the accusation because, as his biographer has noted with a rhetorical question, "what would have been his profit from the conquests of cities for which he (always) wanted the best"?[70]

Another accusation levelled at Maximus was that while in Rome Maximus' disciple, Anastasius, was proclaiming on behalf of Maximus that it is neither proper nor reasonable for anyone to call the emperor a priest;[71] a seemingly substantive accusation which questioned the established emperor's right to have part in the domain of doctrine. Maximus rebuffed this accusation saying that the context of such statements had to do with the *Tomos* of Union (92B), discussed in Alexandria in 633, and with the universal principle that matters pertinent to the definition and investigation of doctrine are the prerogative of those ordained to priesthood, not of the kings; a principle which, according to Maximus, is valid at all times.[72]

10. The *Relatio Motionis* (*PG* 90, 109C–129D)

This part of the *Acta* expands on the trial itself. Maximus is accused from the beginning as having advised Peter, governor of Numidia, not to obey the order of the emperor to advance to Egypt with troops against the Arabs, his reasoning being that God is not inclined to assist the Roman

---

[70] "τί γὰρ αὐτῷ καὶ τῇ ἁλώσει τῶν πόλεων, αἷς μᾶλλον τὰ λυσιτελῆ ἐβούλετο;" (90, 89B).

[71] "μὴ ὅσιον εἶναι μηδ' εὔλογον ἱερέα τὸν βασιλέα καλεῖσθαι" (90, 92A).

[72] "τὸ ὁρίζεσθαι περὶ δογμάτων καὶ ζητεῖν ἱερέων μᾶλλον ἢ βασιλέων ἐστί" (92C). Cf. an extended version of this particular accusation, in the *Relatio Motionis, PG* 90, 113D–117D. John of Damascus used very similar words and style to speak against Leo III's interference with matters of doctrine with regard to the icons "… βασιλέων ἐστὶν ἡ πολιτικὴ εὐπραξία· ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις, ποιμένων καὶ διδασκάλων … οὐ δέχομαι βασιλέα τυραννικῶς τὴν ἱερωσύνην ἁρπάζοντα". *PG* 94, 1301D–1304A; cf. Sahas, John of Damascus on Islam, 12. For a more recent discussion and bibliography on the priestly nature of the Byzantine emperor, see G. Ostrogorsky, The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order. The Slavonic and East European Review 35 (1956) 1–14; Fr. Dvornik, Early Christian and Byzantine political philosophy. Origins and background, vol. 2. Washington 1966, 643-6; D. Nicol, Byzantine Political Thought in: The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450 (ed. J. H. Burns). Cambridge 1988, 51–79, especially 67–73; for bibliography on the subject, see *ibidem*, 696–703; G. Dagron, Empereur et prêtre: étude sur le "césaropapisme" byzantin. Paris 1995, esp. 145; G. P. Majeska, The Emperor in His Church : Imperial Ritual in the Church of St. Sophia, in: Byzantine Court Culture from 829 to 1204 (ed. H. Maguire). Washington, D. C. 1997, 1–11.

state while Heraclius and his family were in power. The text of the trial reveals also the deep emotions which the monothelite controversy had bred. Here is the exchange between the "sakellarios" and "elder"[73] Maximus:

> "Are you a Christian?" He replied, "By the grace of Christ the God of the universe I am a Christian." The former said, "That is not true!" The servant of God[74] answered, "You say I am not, but God says I am and will remain a Christian." "But how," he said, "if you are a Christian, can you hate the emperor?" The servant of God answered, "And how can this be evident? For hatred is a hidden disposition of the soul, just as love is." And he said to him, "From what you have done it has become clear to everyone that you hate the emperor and his realm. For you alone betrayed Egypt and Alexandria and Pentapolis and Tripoli and Africa to the Saracens." "And what is the proof of these things?", he asked. They brought forward John, who became sakellarios[75] of Peter, the general of Numidia in Africa, who said, "Twenty-two years ago the grandfather of the emperor [of the present day Constans II (641–68)] ordered venerable Peter to take an army and go off into Egypt against the Saracens, and he wrote to you as if he were speaking to a servant of God, having information that you were a holy man, to inquire whether you would advise him to set out. And you wrote back to him and said not to do such a thing because God was not pleased to lend aid to the Roman state under the emperor Heraclius and his family." The servant of God said, "If you are telling the truth, then you surely have both Peter's letter to me and mine to him. Let them be brought forth and I shall be subject to the punishments prescribed in the law." But he said, "I do not have the letter; nor do I even know if he ever wrote one to you. But everyone in the camp [φοσάτον] spoke of these things to each other at the time." The servant of God said to him, "If the whole camp talked about this, why are you the only one to libel me? Have you ever seen me, or I you?" And he answered, "Never." Then turning toward the senate the servant of God said, "Judge for yourselves if it is just to have such accusers or witnesses brought forward. 'By the judgement you judge you shall be judged, and by the measure

[73] *PG* 90, 109C.

[74] The use of the expression "servant of God" (more familiar in Arabic, *abd Allah*), rather than "elder", or "the saint", is interesting here to note. Does it betray an Arabic influence and a later date of the text of the trial?

[75] "finance minister", according to G. C. Berthold's Maximus Confessor. Selected Writings. London 1985, 17.

that you measure it shall be measured unto you,' says the God of all (Mt. 7:2)."[76]

The accusation of treason "twenty-two years ago" is actually unfounded because, as we noted above, Maximus wrote to Peter in Egypt when the *strategos* had already proceeded to Alexandria. Also the record of the Arab conquest of Egypt and North Africa is completely different from the simplistic and exaggerated one presented at the trial. A traditional source lays emphasis that the general ʿAmr b. al-ʿAs had difficulty in convincing caliph ʿUmar to proceed with the conquest of Egypt, especially since the conquest of Syria under Khalid b. al-Walid was still in process. A more modern interpretation of events is that the caliph did give his consent as part of his general plan of conquests. Although an able negotiator and diplomat, al-ʿAs, who had been in Egypt on trade while still a pagan, as a general was no match to Khalid b. al-Walid. However, the Christological conflicts and the oppressive policy of Byzantium, through its patriarch and civil governor of Egypt, Cyrus (630–642),[77] imposed on Egypt for ten years since its reconquest from the Persians, made its fall to the Arabs an easy mission. John, the monophysite bishop of Nikiou, an incomplete and admittedly not so friendly a source towards the Byzantines,[78] remarks:

> And when the Moslem saw the weakness of the Romans and the hostility of the people to the emperor Heraclius, because of the persecution wherewith he had visited all the land of Egypt in regard to the Ortho-

[76] Adapted partially from Berthold's Maximus Confessor, 17-8.

[77] A former bishop of Phasis in the Caucasus and for this so-called Caucasian, is known in the Arabic sources as "Muqawqis". F. Gabrielli, Muhammad and the Conquests of Islam. New York 1968, 170.

[78] H. Zotenberg, ed. tr. Chronique de Jean évêque de Nikiou. Paris 1883, translated by R. H. Charles, The Chronicle of John (c. 690 AD), Coptic Bishop of Nikiu, from Zotenberg's Ethiopic Text. London and Oxford 1916. Italian translation by A. Carile, Giovanni di Nikiou, cronista bizantinocopto del VII secolo, in: Byzantium. Tribute to Andreas N. Stratos, vol. II, Athens 1986, 353–398. The references here are from the English translation. Originally written in Coptic and translated to Ethiopic from where Zotenberg's translation. The Chronicle of John, Coptic bishop of Nikiou and "rector" of the bishops of Upper Egypt presents a thirty year gap of the period from the accession of Heraclius to the imperial throne to the appearance of the Arabs before Babylon, Egypt, i.e. of the years from 610 to 640, the period which is of our special interest here! Its sources are John Malalas, John of Antioch, and the Chronicon Paschale. John of Nikiou had his own reasons in describing bloody conflicts between the Christians and the Muslim Arabs; he wanted to show how the theological feuds among the Christians and the injustices of the Byzantines against the Christian population of Egypt were the cause of divine punishment.

> dox faith [i.e. monophysitism, or the non-Chalcedonian faith], at the instigation of Cyrus the Chalcedonian patriarch, they became bolder and stronger in the war.[79]

ʿAmr b. al-ʿAs appeared in the Delta at the end of 639 with a small force of barely four thousand horsemen. Therefore in 633, the year of Peter's advance to Alexandria, there was no immediate threat from the Arabs. The resistance al-ʾAs encountered in 639 was minimal. He occupied al-Farama (Pelousion) in the early 640. He avoided attacking Alexandria directly. He proceeded instead towards the fortress of Babylon (Bâbilyûn) near present-day Cairo. The only important encounter took place at Heliopolis near Babylon where the emperor's general Theodore was defeated in Rajab 219/July 640.[80] After the fall of Babylon Patriarch Cyrus began peace negotiations, something which infuriated the emperor who recalled him to Constantinople on Easter Day (640), disowned and banished him as traitor.[81] It was only after Heraclius' death, February 10, 641 and the surrender of Babylon (Rabîʾa 21 20/9 April 641) that Cyrus was able to conclude a treaty with al-ʿAs (September 641). Heraclius died before the conquest of Alexandria. Constantine, his successor, who had promised to send help, soon fell ill and died. His reign lasted only one hundred days! As a result, John of Nikiou remarks pointedly, "the people mocked Heraclius and his son Constantine".[82] Theodosius[83] and Anastasius moved then to the city of On to attack ʻAmr b. al-ʻAs. After the fall of Babylon ʻAmr proceeded slowly to the capital Alexandria. Convinced that the Arabs could not be defeated, and wanting to head the Alexandrian Church under Arab domination away from Byzantine control, Cyrus appeared now more con-

---

[79] Ch. 115.9, p. 184.

[80] John of Nikiou mentions two Byzantine generals, Theodosius and Anastasius, whom he calls "governors". They were some twelve miles away fortifying the citadel of Babylon. They responded by sending general Leontius to Abuit. John presents the conquest of Egypt not as an easy enterprise for the Arabs. As he writes, "ʾAmr the chief of the Moslem spent twelve months in warring against the Christians of Northern Egypt, but failed, nevertheless, in reducing their cities". Ch. 115.9, p. 184.

[81] Cf. Gabrielli, Muhammad and the Conquests of Islam, 170-1. John of Nikiou puts the matter differently. The purpose of Cyrus' recall to Constantinople was for the emperor to have "a counsel with him" as to the course of action with regard to the Arabs "that he should fight, if he were able, but, if not, should pay tribute". He also ordered that Theodore come to Constantinople and leave Anastasius "to guard the city of Alexandria and the cities of the coast". Ch. 116.8, p. 185-6.

[82] Ch. 116.9, p. 186.

[83] John of Nikiou calls the Byzantine general, Theodore, Theodosius; an easy confusion of two names of the same meaning.

ciliatory towards the clergy which he had previously oppressed. The Alexandrians reacted violently against the treaty but Cyrus managed to persuade them to accept it. He himself, however, did not enjoy what he had hoped for; he died in March 642. In September of the same year the Greek garrison evacuated Alexandria, as agreed, and the inhabitants started paying tribute to the Arabs in return for their lives.[84]

The Arab occupation of Egypt was accomplished rather peacefully; so was that of Pentapolis (Cyrenaica, called Barqa by the Arabs, 643).[85] The subjugation of North Africa took another seventy five years (711). ʿAmr had succeeded in occupying Egypt with negotiations rather than with military means alone. But the court of Heraclius, puzzled by the whole affair of the rise of the Arabs and embittered by the loss of Syria, was seeing the thread of the Arabs and the shadows of treason everywhere. This is not a strange or novel state of mind!

An intriguing question in this excursus is, Who was this sakellarios, the accuser of Maximus? All indications seem to point to Theodore, the imperial secretary who in Maximus' *ep*. 12 to John the Chamberlain is mentioned as carrying letters from Martina to George the eparch of Africa.[86] Another person at the time by the name Theodore is the general who was defeated by al-ʾAs at Heliopolis. *Sakellarios* is certainly a title of political and ecclesiastical office higher than that of a letter carrier.[87] But the circumstances warranted a high profile figure to carry such a sensitive message and order. A person of the court can also be considered as one of the sycophants against whom Maximus warns John the Chamberlain in *ep*. 45.[88] This may very well be one of Heraclius' confidants, the general whom ʾAmr b. al-ʾAs defeated at Heliopolis in July 640. The remark of Maximus' biographer that this was an "ill-named Sakellarios" points to both, a sycophant and a Theodore who is anything but a "gift from God". We are inclined to suggest that this may be the same person with sakellarios, the carrier of Heraclius' letter with an order also to oppose militarily the Arabs. De-

---

[84] Alexandria fell in 643, according to I. M. Lapidus, History of Islamic Societies. Cambridge 1990, 39.

[85] In fact it was not until the year 27/647 that a Muslim army destroyed the forces of patricius Gregory, at Sufetula (the modern Sbeitla, in Tunisia). L. V. Vaglieri, The Patriarchal and Umayyad Caliphates, in: The Cambridge History of Islam, vol. 1A (ed. P. M. Holt – Ann K. S. Lambton – B. Lewis). Cambridge 1970, 57–103, at 63.

[86] Cf. above #5.

[87] Cf. N. Oikonomides, Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Paris 1972, 251^{20}, 312.

[88] Cf. above # 8.

feated badly by al-ʾAs in Heliopolis in 640, thus opening for the Arabs the way to Alexandria (642) and Pentapolis (643) which was under the jurisdiction of the Patriarch of Alexandria, and now (in May 655) in his eighties, he fabricates a story against Maximus related to Peter's dispatch to Egypt in 633 and making Maximus the cause of all subsequent developments; an event to which at his fifty-eighth year he was probably an eye and ear witness. A problem in this identification may be posed by the texts. In the *Relatio Motionis* the sakellarios refers to Maximus as someone who "hates the king" ("Καὶ πῶς… εἰ μισεῖς τὸν βασιλέα;" 112A), which implies that Heraclius was still alive; while in the *vita* he refers to Maximus as "an enemy of the kings" (καὶ τοῖς βασιλεῦσιν ἐχθρὸν, 90,89A), which implies Martina and her co-emperors. But this discrepancy can be explained in the following way: that in each case the accuser refers to a different incident, in the first instance to 633 and to Maximus' alleged bad advise to Peter, and in the second to 641 and to Maximus' support of George's disregard of the imperial letter. In both instances Maximus is accused of disobedience against imperial authority. The case, however, may also be that it was actually Heraclius who had sent the letter to George, eparch of Africa, who, by the time Theodore arrived in Egypt, had died. The rapid sequence of events is even reflected in the confusion of the record of the trial. What the record, however, does not seem to obscure is the traumatized and schizophrenic psychological state of the Byzantine court as a result of the Arab conquests and the factor of Islam.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 117–125

GERDA WOLFRAM / WIEN

DER BEITRAG DES THEODOROS STUDITES ZUR BYZANTINISCHEN HYMNOGRAPHIE

Eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des kirchlichen und kirchenpolitischen Lebens in Byzanz war an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert der Mönch Theodoros Studites (759–826)[1]. Er entstammte einer vornehmen Familie, trat im Jahr 780 mit seinem Bruder Joseph (762–832), dem späteren Erzbischof von Thessalonike, in das von seinem Onkel Platon geleitete Kloster Sakkudion in Bithynien ein. Im Jahr 794 wurde Theodoros Abt dieses Klosters. Wegen der drohenden Arabergefahr übersiedelte die Klostergemeinde im Jahr 798 in das halb verlassene Studiu-Kloster in Konstantinopel[2]. Unter Theodoros erreichte dieses Kloster eine Blüte, die für das gesamte Mönchtum von entscheidender Bedeutung werden sollte. Theodoros setzte sich für das koinobitische Ideal nach dem Vorbild Basileios des Großen ein, für das Leben in der Klostergemeinschaft. Das Studiu-Kloster wurde zum Zentrum klösterlicher Reform und wirkte in weiterer Folge bis in den slavischen Raum. In der Auseinandersetzung mit dem Ikonoklasmus wirkte das Studiu-Kloster als spiritueller Mittelpunkt der Bilderverehrung.

Obwohl vom Studiu-Kloster aus der Zeit des Theodoros kein liturgisches Typikon erhalten ist[3], dürfen wir doch annehmen, dass in dieses Dokument wesentliche Elemente des palästinensischen Ritus, vor allem des

[1] Die Vita des Theodoros wurde von einem Mönch des Studiu-Klosters, Michael Monachos, verfasst: *PG* 99, 233–388. Theodoros wird am 11. November gefeiert. Vgl. H. Delehaye, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis. Brüssel 1902 (Nachdruck Brüssel 1954), 214–216. Das Kontakion des Theodoros ist: πρὸς τό· τὰ ἄνω ζητῶν· Τὸν ἀσκητικὸν ἰσάγγελόν τε βίον σου. Der Festtag des Theodoros mit seinem Kontakion findet sich in Kondakarien-Notation, in kirchenslavischer Sprache, im Blagověščenskij Kondakar´, ed. von A. Dostal – H. Rothe, unter Mitarbeit von E. Trapp, Der altrussische Kondakar´ (*Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen* 8,2). Gießen 1976, 17a–b.

[2] Das Studiu-Kloster geht auf eine Gründung des Jahres 462 zurück.

[3] Ein Fragment eines Klostertypikons des Codex Athos Vatopedi 322 (956) des 13./14. Jahrhunderts ist erhalten bei: A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago Vostoka I. Τυπικά. Kiev 1895, 224–238.

Sabas-Klosters, übernommen worden waren, erweitert um eine Hymnographie, die im Einflussbereich Konstantinopels entstanden war bzw. entstand.

Theodoros verfasste, entsprechend der palästinensischen Tradition, Kanones[4] und Stichera[5], er übernahm aber auch die vor allem im Raum Konstantinopel entstandene hymnische Form, das Kontakion.

Der Einfluss des Theodoros Studites auf die byzantinische Hymnographie kommt vor allem im Triodion (der Tessarakoste, ab dem Montag der ersten Fastenwoche bis zum Lazarussamstag) zum Ausdruck, aber auch in der Sammlung der Oktoechos (dem Acht-Wochen-Zyklus in den acht Tönen), den Menaia (dem Zyklus der unbeweglichen Feste vom 1. September bis zum 31. August) und im Pentekostarion (vom Ostersonntag bis zum Sonntag nach Pfingsten, dem Allerheiligen-Sonntag).

Betrachten wir zuerst die Fastenzeit, so stehen uns zwei Arten von Quellen zur Verfügung, die Auskunft über den Einfluss des Theodoros auf die Hymnographie geben. Es sind dies:

1. liturgische Typika, in denen der Ablauf der Offizien mit ihren Psalmen, Lesungen und Hymnen für das gesamte Kirchenjahr aufgezeichnet sind, und

2. die Sticheraria, musikliturgische Bücher, welche die Gesänge des großen Chores zur Stichologie (zu den Psalmversen) enthalten.

Unter den liturgischen Typika sind vor allem das Typikon von Messina, das auf die Tradition des 12. Jahrhunderts[6] zurückgeht, und das Typikon

---

[4] Ein Kanon ist die Einheit von neun bzw. acht hymnischen Oden, die in ihrem Text auf die neun bzw. acht biblischen Oden Bezug nehmen. Jede Ode besteht aus einem Heirmos, einer Musterstrophe, der mehrere Troparia in Melodie und Metrum nachgebildet werden. Jede Ode hat eine eigene Melodie. Meist sind die Heirmoi eines Kanons durch eine Akrostichis verbunden. Die Kanonesdichtung geht vor allem auf die Palästinenser Andreas von Kreta, Johannes von Damaskos und Kosmas von Jerusalem zurück.

[5] Stichera sind Hymnen, meist in rhythmischer Prosa, die zu den sechs bis acht letzten Psalmversen der Stichologie im Morgen- und im Abendoffizium gesungen werden. Ihre Texte sind unabhängig von den Psalmversen, zwischen die diese Gesänge eingeschoben werden. Man unterscheidet Stichera idiomela, die meist nur einmal im Kirchenjahr gesungen werden, Stichera automela, die anderen Gesängen als Musterstrophen dienen, und Stichera prosomoia, die den Automela metrisch und musikalisch nachgebildet werden.

[6] M. Arranz, Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115 (*OCA* 185). Rom 1969. Arranz datiert die Handschrift in das Jahr 1131. Leroy versucht nachzuweisen, dass dieses Typikon erst in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts geschrieben wurde: J. Leroy, La date du Typicon de Messine et de ses manuscrits. *BollGrott* 24 (1970).

des Euergetis-Klosters von Konstantinopel aus dem 11.–12. Jahrhundert[7] von Bedeutung. Als Ergänzung dient das Triodion der römischen Ausgabe[8]. Das Typikon der Hagia Sophia von Konstantinopel, von dem die früheste Überlieferung aus dem 9.–10. Jahrhundert stammt, weist, bis auf einige Troparia, keinen Bezug zur Hymnodie der Klostertypika auf.

Die Zeit des Fastens, der Buße und der Vorbereitung auf die Kreuzigung und die Auferstehung Christi verlangt auch in der Hymnologie nach einer Einschränkung der melodischen Vielfalt. Die Kanones werden von acht bzw. neun Oden auf drei Oden reduziert, viele Gesänge haben keine eigene Melodie, sondern werden Modellstrophen nachgebildet.

Eng verflochten mit der Hymnologie des Theodoros Studites für die Fastenzeit ist die seines Bruders Joseph. Ab dem Montag der ersten Fastenwoche (nach dem Sonntag τῆς τυροφάγου) werden im Morgenoffizium (Orthros) zur Stichologie zwei Kathismata des Triodion von Joseph von Thessalonike und ein Kathisma des Theodoros gesungen[9]. Unmittelbar nach dem Psalm 50 im Morgenoffizium kommen je ein Triodion (ein auf drei Heirmoi verkürzter Kanon) des Joseph und des Theodoros zum Vortrag[10]. Zuerst werden der erste Heirmos des Triodion des Joseph und des Theodoros gesungen, dann folgen der zweite und der dritte Heirmos. So sind die hymnischen Oden der beiden Brüder ineinander verschachtelt; es kann aber durchaus vorkommen, dass die beiden Triodia nicht dem gleichen Modus (Echos) angehören[11]. Die Triodia von Montag bis Freitag beginnen mit der ersten, zweiten, dritten, vierten bzw. fünften Ode, diesen folgen stets die achte und die neunte Ode. Die Heirmoi und Troparia dieser Triodia sind metrisch und melodisch den Oden einzelner Kanones nachgebildet; sie sind daher Prosomoia[12]. Die Melodien dieser Heirmoi sind in den liturgischen Büchern kaum greifbar, da auch ihre Modellstrophen (Automela) vorwiegend der oralen Tradition angehören.

---

[7] A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago Vostoka I. Kiev 1895, 256–656.

[8] Τριῴδιον κατανυκτικόν. Rom 1879; in weiterer Folge mit der Sigle TR bezeichnet.

[9] Kathismata sind im allgemeinen in den Musikhandschriften äußerst selten zu finden. Ihre Melodien dürften Modellstrophen (Automela) nachgebildet sein, die das gesamte Kirchenjahr Verwendung fanden und deshalb als bekannt vorausgesetzt wurden.

[10] Arranz, 198: Ψάλλομεν δὲ ἡνωμένως τὰς τρεῖς ᾠδὰς μόνας τῶν δύο τριωδίων, μήτε κάθισμα διὰ μέσου, μήτε ἀνάγνωσιν ποιοῦντες.

[11] Vgl. TR 282.

[12] In TR steht immer vor der Angabe des Triodion: Πρὸς τό·, diesem folgt das Incipit eines Kanons. Im Typikon von Messina und im Typikon des Euergetis-Klosters fehlen sowohl die Incipits der Modellkanones als auch der Triodia von Joseph und Theodoros.

Anders ist die musikalische Überlieferung der Stichera prosomoia des Theodoros und des Joseph für das Abendoffizium (Esperinos) der Fastenzeit. Bereits in den Sticheraria des 11. Jahrhunderts sind die Prosomoia des Theodoros mit Notation aufgezeichnet. Zu erwähnen sind hier, unter anderen, der Codex Athos Vatopedi 1488 von der Mitte des 11. Jahrhunderts und der Codex Ochrid 53[13] aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. In beiden Handschriften sind die Prosomoia in einem adiastematischen paläobyzantinischen Notationsstadium[14] überliefert: in Vatopedi 1488 in Chartres-Notation, in Ochrid 53 in Coislin-Notation[15]. Hier sind die Stichera prosomoia des Theodoros zwischen den Idiomela für die Wochentage der Fastenzeit mit den Incipits der Modellstrophen aufgezeichnet, in Vatopedi 1488 hingegen sind sie für die sechs Wochen der Fastenzeit gesammelt angeordnet, mit der Anmerkung: Τὰ δύσληπτα στιχηρὰ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου[16]. Die als ‚schwer fassbar' bezeichneten Prosomoia weisen darauf hin, dass ihre Melodien nicht Automela nachgebildet wurden, die in der mündlichen Praxis verankert waren, sondern dass für diese Gesänge vor allem Idiomela als Musterstrophen dienten, die im Sticherarion aufgezeichnet sind. Theodoros zog für diese Prosomoia vor allem Hymnen jener Heiligen heran, die durch ihr Martyrium, ihr asketisches Leben oder ihr bedingungsloses Eintreten für den Glauben zum Vorbild für die Kirche wurden. Die Stichera prosomoia des Joseph sind erst in den Quellen jüngeren Datums zu finden, so z.B. im Codex Vindob. theol. gr. 181 aus dem Jahr 1221[17]. Hier sind die Prosomoia in ihrer Gesamtheit zusammengefasst, allerdings ohne Nennung einer Musterstrophe. Im Abendoffizium wurden zu Psalm 140 je zwei Prosomoia des Joseph und eines des Theodoros gesungen. Die zwei Prosomoia des Joseph haben meist die gleiche Melodie, sie sind aber trotzdem beide in den Codices jüngeren Datums mit Notation aufgezeichnet. H. Husmann weist nach,

---

[13] Naroden Muzej, Ochrid. Beschreibung der Handschrift von V. Mošin, Rakopisi na Narodniot muzej vo Ochrid. *Zbornik na trudovi* (Ochrid 1961), 218f.

[14] Diese frühen Notationssysteme zeigen nur den ungefähren melodischen Verlauf mit Hilfe der Notenzeichen an. Erst ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, mit der Einführung der sog. mittelbyzantinischen Notation, können die einzelnen Gesänge entziffert werden.

[15] Eine kurze Beschreibung dieser Codices findet sich bei C. Floros, Universale Neumenkunde 1. Kassel 1970, 55f. und 57.

[16] E. Follieri – O. Strunk, Triodium Athoum. Codex Monasterii Vatopedii 1488 phototypice depictus (*MMB* 9). Kopenhagen 1975, f. 213v.

[17] C. Høeg, H.J.W. Tillyard, E. Wellesz, Sticherarium (*MMB* 1). Kopenhagen 1935, f. 311v–320v. Eine Transkription der Prosomoia des Triodion unternahm H.J.W. Tillyard, The Hymns of the Octoechus (*MMB Transcripta* 5, 2). Kopenhagen 1949, 1–58.

dass Joseph Studites für dreißig Prosomoia-Paare sechzehn Musterstrophen verwendet, die alle Automela sind[18]. Eine Aufzeichnung dieser Gesänge schien daher den Schreibern der ältesten musikalischen Handschriften nicht erforderlich zu sein.

Theodoros Studites nahm nicht nur durch seine Hymnographie Einfluss auf die liturgische Gestaltung der Tessarakoste; auch die von ihm verfassten Katechesen wurden fester Bestandteil der Horen während der klösterlichen Fastenzeit. Laut dem Euergetis-Typikon werden ab dem Sonntag τῆς τυροφάγου bis zum Freitag der sechsten Fastenwoche jeweils Sonntag, Mittwoch und Freitag die Katechesen des Theodoros in der ersten Hore gelesen. Das Typikon von Messina schreibt ab dem Montag der ersten Fastenwoche bis Freitag der sechsten Woche für jeden Wochentag, ausgenommen Mittwoch, die Lesung der Katechesen des Theodoros in der dritten Hore vor, beginnend mit der ersten Katechese des ersten Buches[19]. Von Theodoros sind Teile einer μικρὰ κατήχησις und einer μεγάλη κατήχησις erhalten[20]. Es handelt sich hier vorwiegend um asketische Schriften, die vor allem die Pflichten des Mönchslebens zum Gegenstand haben und auf die Ideale christlicher Vollkommenheit hinweisen. Diese Katechesen sind zum Teil in einer sehr poetischen Form verfasst, so dass viele Passagen an hymnische Texte erinnern. Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen:

Καιρὸς οὖν ψαλμωδίας; προέλθωμεν σπουδαίως. Καιρὸς ἐργασίας; ἐργασώμεθα συντόνως. Καιρὸς ἡσυχίας; ἡσυχάσωμεν εὐλόγως. Καιρὸς λαλιᾶς; λαλήσωμεν ἐμμελῶς[21] …

Δεῦτε οὖν λοιπὸν ἡμεῖς, ἀδελφοί, ἀγαλλιασώμεθα τῷ κυρίῳ· ἀλαλάξωμεν τῷ θεῷ τῷ σωτῆρι ἡμῶν, προφθάσωμεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν ἐξομολογήσει καὶ ἐν ψαλμοῖς ἀλαλάξωμεν αὐτῷ· αὕτη γὰρ ἡ καλὴ ἑστίασις, αὕτη ἡ ἐπαινετὴ εὐφροσύνη, αὕτη ἡ ἑορτάσιμος ἡμέρα[22] …

---

[18] H. Husmann, Die Prosomoia der Großen Fastenzeit. *Archiv für Musikwissenschaft* 29 (1972) 216–231; N. Schidlovsky, The Notated Lenten Prosomoia in the Byzantine and Slavic Traditions. Princeton 1983.

[19] Arranz, wie Anm. 5, 202, Z. 23–26: Ἰστέον, ὅτι ἡ σήμερον ἀναγινωσκομένη ΚΑΤΗΧΗΣΙΣ ΤΟΥ ΣΤΟΥΔΙΤΟΥ ἐκ τοῦ πρώτου ἐστὶ βιβλίου, ἡ πρώτη. Καὶ καθεξῆς ἀναγινώσκονται καθ' ἡμέραν κατὰ ἀκολουθίαν αὗται ἐν τῇ τρίτῃ ὥρᾳ· ἐκτὸς τῆς τετράδος.

[20] J. Cozza-Luzi, S. Theodori Studitae sermones parvae catecheseos (*Nova Patrum Bibliotheca* 9,1). Rom 1888; E. Auvray, Theodori parva katechesis. Paris 1891; A. Papadopoulos-Kerameus, Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου μεγάλη κατήχησις. Petrupolis 1904; J. Cozza-Luzi, S. Theodori Studitae sermones reliqui magnae catecheseos (*Nova Patrum Bibliotheca* 10.1). Rom 1905.

[21] Dieser Text ist der Kleinen Katechese 61, für den Freitag der dritten Fastenwoche, entnommen. Vgl. Cozza-Luzi (*Nova Patrum Bibliotheca* 9,1), 145.

[22] Der Text entstammt der Großen Katechese, für den Sonntag τῆς ἀπόκρεω. Papadopoulos-Kerameus, wie Anm. 19, 646f.

Die Reden der Kleinen Katechese dürften früher verfasst worden sein, ist doch die Anrede des Theodoros an seine Mitbrüder stets ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, in der Großen Katechese aber πατέρες μου καὶ ἀδελφοὶ καὶ τέκνα.

Einen bedeutenden Beitrag zur Sammlung der Oktoechos leistete Theodoros Studites mit seinen *Anabathmoi,* den Antiphona der Oktoechos[23]. Sie werden im Morgenoffizium, vor dem Morgenevangelium, im jeweiligen Modus der Woche, alternierend von zwei Chören gesungen. Diese Anabathmoi bestehen aus einer Einheit von drei bzw. vier kleinen Antiphonen der Psalmen 119 bis 130 und 132, der *psalmi graduum.* Für jeden der acht Echoi (Modi) der acht Sonntage der Oktoechos ist eine solche Einheit bestimmt. Sie finden sich in den ältesten musikliturgischen Sticheraria, wie z.B. in Athos Laura Γ 67 vom Beginn des 11. Jahrhunderts, in Athos Vatopedi 1488 von der Mitte des 11. Jahrhunderts und in Ochrid 53 aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts[24]. Diese Sticheraria überliefern die Anabathmoi gesammelt. Sie enthalten nicht nur die Troparia[25], welche zu den Psalmversen gesungen werden, sondern auch die Psalmstichoi selbst. Diese sind allerdings ohne Neumierung. Die Sticheraria des 13./14. Jahrhunderts überliefern die Troparia fast immer ohne Psalmverse, innerhalb des Zyklus der Auferstehungsgesänge, nach dem jeweiligen Echos geordnet. Vindob. theol. gr. 181[26] fügt jedem Antiphonon einen Psalmvers bei, der jedoch den Psalmen 6 und 36 entnommen ist. Dies lässt vermuten, dass im Lauf der Jahrhunderte der Gesang der Psalmverse zu den Troparia immer mehr reduziert wurde.

Zu den beiden ersten Troparia werden je zwei Psalmverse gesungen, jedes Troparion wird zweimal vorgetragen. Die dritte Strophe ist ein Triadikon, das von einer Doxologie eingerahmt ist. Es beginnt stets mit den Worten ἁγίῳ πνεύματι. Die Antiphona der Echoi kyrioi, der authentischen Modi, entnehmen ihre Verse den Psalmen 119 bis 130. Die Echoi plagioi, die plagalen Modi, beginnen wieder mit Psalm 119 und verwenden die glei-

[23] Ein Kommentar zu den Anabathmoi des Theodoros aus dem 14. Jahrhundert stammt von Nikephoros Kallistos: N. Trempelas, Ἐκλογὴ ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας. Athen 1949, ιε', ιη'. Einen ausführlichen Artikel über die Anabathmoi verfasste O. Strunk, The Antiphons of the Oktoehos, in: *Journal of the American Musicological Society* 13 (1960) 50–67 (Nachdruck in: O. Strunk, Essays on Music in the Byzantine World. New York 1977, 165–190). Transkribiert wurden die Anabathmoi von H.J.W. Tillyard, The Hymns of the Octoechus (*MMB Transcripta* 3, 1). Kopenhagen 1940, 145–183.

[24] Vgl. Anm. 15.

[25] Troparia sind kurze poetische Hymnen, die meist in einem syllabischen Stil verfasst wurden; d.h. pro Silbe werden ein oder zwei Noten gesungen.

[26] Vgl. Anm. 17.

chen Stichoi wie die authentischen Modi. Nur der 4. plagale Echos fügt ein viertes Antiphonon an, mit Versen aus dem Psalm 132[27].

Die Troparia der Anabathmoi stellen in ihrem engen Bezug zu den Psalmstichoi eine Besonderheit in der byzantinischen Hymnographie dar. Die ersten beiden Strophen jedes Antiphonon beginnen mit einem wörtlichen Zitat aus dem jeweiligen Psalmvers. Der weitere Text stellt eine Paraphrase dieses Stichos dar. Die Troparia der plagalen Echoi beginnen ebenfalls mit dem gleichen Psalmtext, setzen jedoch in anderer Weise die Paraphrase fort. In immer neuer Variation schuf Theodoros den Text für diese Strophen. Es entstand somit eine völlig neue Form der Hymnologie. Jene Antiphona, die älter sind als die Anabathmoi und dem palästinensischen Raum entstammen, enthalten Troparia, die zwar in ihrem Text auf das jeweilige Fest Bezug nehmen, jedoch keine Verbindung zu den sie umrahmenden Psalmversen herstellen. Wir finden diese Form der Antiphona in der Weihnachts- und Epiphaneia-Paramonie und im Großen Leidensgottesdienst am Karfreitag, aufgezeichnet in den Sticheraria.

Was die Melodie der Troparia des Theodoros betrifft, so wird am Beginn jeder Strophe der Psalmtext mit einer einfachen psalmodischen Kadenz eingeleitet, d.h. die letzten vier Silben werden, ohne Rücksicht auf ihren Akzent, automatisch an die letzten vier musikalischen Elemente angepasst. Der poetische Text, der dem Psalmzitat folgt, setzt sich in den für den jeweiligen Echos charakteristischen melodischen Formeln fort.

Diese Form der Tropierung stellt für die frühe Periode der byzantinischen Hymnographie ein exzeptionelles Beispiel dar. Erst ab dem 14. Jahrhundert finden wir in den spätbyzantinischen Handschriften, den Akolouthiai, im Rahmen der Stichologie der Psalmen 134 und 135, der sog. Polyeleoi, eine ähnliche Form. Die Troparia beginnen mit einem Stichos im Psalmton, dem ein kurzer Hymnus, meist ein Gesang auf die Theotokos, in Fünfzehnsilbern folgt[28]. Diese dem Psalmton folgenden Melodien gehören allerdings nicht, wie jene des Theodoros, dem syllabischen Stil an. Sie sind melodisch reich ornamentiert und entsprechen der kalophonischen Tradition der spätbyzantinischen Zeit[29]. Der Großteil dieser Tropierungen stammt von Johannes Kukuzeles.

---

[27] Die Verse des Psalms 132 sind bestimmten Heiligenfesten vorbehalten. Vgl. Strunk, Essays, 167, Anm. 9.

[28] Vgl. Gr. Th. Stathis, Η δεκαπεντασύλλαβος υμνογραφία εν τη βυζαντινή μελοποιία. Athen 1977, 197–202.

[29] Beispiele für eine Tropierung des Polyeleos finden sich im Codex Vindob. theol. gr. 185, f. 128v–129v; im Codex Vindob. suppl. gr. 110, f. 326r; im Codex Vindob. phil. gr. 194, f. 64r–65r.

Einen interessanten Hinweis auf die Kompositionstechnik des Theodoros Studites und seines Bruders Joseph gibt der Traktat des sog. Hagiopolites, einer musiktheoretischen Schrift, die in Jerusalem entstanden ist und deren Abfassungszeit auf das 12. Jahrhundert zurückgeht. Hier findet sich die Feststellung, dass zwar die Gesänge des Johannes von Damaskos und des Kosmas von Maiuma im 2. Echos mesos, dem Nenano und im 4. Echos mesos, dem Nana, ἐκ τῆς μουσικῆς zusammengestellt wurden, aber nicht jene der beiden Brüder[30]. Untersucht man die Melodien der zitierten Gesänge des Johannes und des Kosmas, so ist festzustellen, dass ihre Melodien die charakteristischen symphonen Intervalle der antiken Musiktheorie aufweisen: Oktav, Quint und Quart. Die Behauptung, dass die Melodien des Theodoros und des Joseph nicht der Musiktheorie entsprächen, konnte zum Teil bestätigt werden[31]. Untersucht man die Gesänge des Theodoros, so kann im zweiten und dritten Troparion des dritten Antiphonon der Anabathmoi, die in das Nenano modulieren, festgestellt werden, dass der Klangraum nur von *e–d´* bzw. von *e–c´* reicht, also nur über eine Septim bzw. eine Sext geht. Im vierten Antiphonon modulieren das zweite und dritte Troparion vom 4. plagalen Echos in das Nana; der Klangraum umfasst nur *g–e´* bzw. *g–f´*, also eine Sext bzw. eine Septim; die charakteristischen Quinten bzw. Quarten sind jedoch feststellbar. Aus dem Zitat des ‚Hagiopolites' ist jedenfalls zu schließen, dass für die Meloden des 7.–9. Jahrhunderts Kriterien der klassisch-griechischen Musiktheorie von Bedeutung waren.

Die hymnographische Tätigkeit des Theodoros erstreckte sich nicht nur auf Gesänge für den Zyklus der Tessarakoste und der Oktoechos, sondern umfasste darüber hinaus das gesamte Kirchenjahr mit seinen beweglichen und unbeweglichen Festen[32].

Eine Reihe von Kontakia ist unter dem Namen des Theodoros überliefert[33]. Es handelt sich hierbei vor allem um Prosomoia. Auffallend ist, dass viele der mit ihrem Text überlieferten Kontakia vor allem Kirchenvätern gewidmet sind, die sich für den orthodoxen Glauben einsetzten. Die Kontakia sind von unterschiedlicher Länge; sie haben zwischen vier und vier-

---

[30] Vgl. J. Raasted, The Hagiopolites. A Byzantine Treatise on Musical Theory. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 45 (Kopenhagen 1983), § 2, 1–22; G. Wolfram – Ch. Hannick, Die Erotapokriseis des Pseudo-Johannes Damaskenos zum Kirchengesang (*Corpus Scriptorum de Re Musica* 5). Wien 1997, Z. 727–741, Kommentar 138f.

[31] Vgl. Wolfram – Hannick, Die Erotapokriseis des Pseudo-Johannes Damaskenos, Kommentar 138–145.

[32] Eine bibliographische Zusammenfassung gibt J. Szöverffy, A Guide to Byzantine Hymnography. A Classified Bibliography of Texts and Studies, 2. Brookline, Mass. and Leyden 1979, 31–33.

[33] Vgl. J.B. Pitra, Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata 1. Paris 1876, 336–380.

zehn Strophen, die nur zum Teil durch eine Akrostichis zusammengefasst sind.

Neben Stichera prosomoia für die Fastenzeit verfasste Theodoros auch Stichera idiomela[34], die vor allem einzelnen Heiligen gewidmet sind. Nur ganz vereinzelt sind solche Idiomela in den musikliturgischen Handschriften zu finden[35].

Die Kanones des Theodoros sind durchwegs Prosomoia. Ihre Protypa sind die Kanones der palästinensischen Mönche Andreas von Kreta, Johannes von Damaskos und Kosmas von Maiuma. Als Katabasia, als abschließenden Heirmos jeder Ode, benützt Theodoros stets den Heirmos seines Modellkanons. Was die Kanones des Theodoros von jenen der Palästinenser unterscheidet, ist, dass es sich nicht mehr in jeder Ode um eine Paraphrasierung der biblischen Ode handelt, sondern dass sich das Thema eines Kanons in allen Oden fortsetzt.

In den verschiedenen hymnographischen Schöpfungen des Theodoros kommt einerseits zum Ausdruck, dass er um eine Übernahme der palästinensischen Tradition in den Raum Konstantinopel bemüht war, dass er aber auch an einer liturgischen Erneuerung interessiert war. Inwieweit noch vor der endgültigen Wiederherstellung der Bilderverehrung am Konzil von Konstantinopel (843) eine liturgische Erneuerung wirksam wurde, bleibt fraglich. Es darf jedoch angenommen werden, dass der Einfluss des Theodoros an den reformierten liturgischen Büchern sehr groß ist.

---

[34] W. Christ – M. Paranikas, Anthologia graeca carminum Christianorum. Leipzig 1871 (Nachdruck Hildesheim 1963), 101f.

[35] Ein Beispiel dafür findet sich in Ochrid 53, p. 449: καταντήσαντες ἐν μεσότητι καιροῦ, ἦχ. πλ. δ'.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 127–169

ROBERT VOLK / SCHEYERN

DAS FORTWIRKEN DER LEGENDE VON BARLAAM UND IOASAPH IN DER BYZANTINISCHEN HAGIOGRAPHIE, INSBESONDERE IN DEN WERKEN DES SYMEON METAPHRASTES*

Quel public vise ainsi le rédacteur de Barlaam et Ioasaph? Un moine ici écrit pour des moines. Et les nombreux exemplaires du roman au Mont Athos, à Saint-Sabas, au Sinaï, par exemple, attestent sa popularité en ce milieu. Mais l' horizon de réception a été sans doute plus étendu, jusqu'en un public laïc.[1]

In der Tat ist der Wirkungskreis der Barlaam-Legende bereits in Byzanz enorm: So zitiert sie Michael Glykas (12. Jh.) – sie ausdrücklich nennend – mehrfach als theologische Autorität, einmal in seiner Weltchronik und sieben Mal in seiner exegetischen Briefsammlung[2]. Andere Autoren schöpfen ohne jeden Hinweis aus dem großen geistlichen Roman: Um die

* Ein kurzer Auszug aus dieser Studie wurde vom Verfasser am 22. August 2001 auf dem 20. Internationalen Byzantinistenkongreß zu Paris vorgetragen; vgl. a. das Résumé in XX[e] Congrès International des Études Byzantines, Collège de France – Sorbonne, 19–25 août 2001. Pré-actes, 3: Communications libres. Paris 2001, 120. Herrn Professor Wolfram Hörandner möchte ich auch an dieser Stelle für seine Bereitschaft, die ungekürzte Fassung im *JÖB* zu veröffentlichen, ganz herzlich danken.

[1] M. Alexandre, Barlaam et Ioasaph. La conversion du héros et du roman, in: Le monde du roman grec. Actes du colloque international tenu à l'École normale supérieure (Paris 17–19 décembre 1987) rassemblés par M.-F. Baslez, Ph. Hoffmann et M. Trédé. Paris 1992, 259–282, hier 261.

[2] Vgl. Michaelis Glycae annales, recognovit I. Bekker. Bonn 1836, 167,15–17 entsprechend Barlaam-Kapitel 7 (*PG* 96, 905,35–37 bzw. in der nach Kapiteln und Zeilen zählenden entstehenden Scheyerer Neuausgabe 7,27–28) sowie Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, ed. S. Eustratiades, τ. 1. Athen 1906, 26,13–15 entsprechend wiederum Barlaam-Kapitel 7 (*PG* 96, 905,35–37 bzw. demnächst 7,27–28); 32,11–12 entsprechend nochmals Barlaam-Kapitel 7 (*PG* 96, 905,35–37 bzw. demnächst 7,27–28); 130,7–12 entsprechend Barlaam-Kapitel 8 (*PG* 96, 921,13–20 bzw. demnächst 8,71–76); 419,17–20 entsprechend Barlaam-Kapitel 12 (*PG* 96, 976,51–54 bzw. demnächst 12,267–269) und ebd. τ. 2. Alexandria 1912, 217,2–8 entsprechend Barlaam-Kapitel 9 (*PG* 96, 933,40–46 bzw. demnächst 9,108–113); 226,21–227,2 entsprechend Barlaam-Kapitel 8 (*PG* 96, 928,8–16 bzw. demnächst 8,161–167; 343,21–23 entsprechend Barlaam-Kapitel 12 (*PG* 96, 965,20–23 bzw. demnächst 12, 72–74).

Parabel von den vier Kästchen aus dem 6. Kapitel rankt sich das erst seit wenigen Jahren bekannte volkssprachliche Versepos vom Sebastokrator Thomas aus dem 13./14. Jahrhundert[3]. Manuel Philes (ebenfalls 13./14. Jh.) verarbeitet die auch unter den Bezeichnungen *Mann im Brunnen* oder *Von der Süße der Welt* bekannte Einhornparabel des 12. Kapitels in sechs Gedichten, wobei ihn eventuell eine bildliche Darstellung derselben anregte[4].

---

[3] Vgl. D. Z. Sophianos (Hrsg.), Ἀνωνύμου ἀνέκδοτο ἠθικοδιδακτικὸ στιχούργημα (ιγ′/ιδ′ αἰ.). *Θησαυρίσματα* 26 (1996) 43–67, hier 56–67 (vv. 77–461) sowie G. Danezes, Γραμματολογικὲς καὶ μετρικὲς παρατηρήσεις στὴ Διήγηση τοῦ σεβαστοκράτορα Θωμᾶ. *Θησαυρίσματα* 27 (1997) 27–35, hier 27–31.

[4] Vgl. Manuelis Philae carmina ex codicibus Escurialensibus, Florentinis, Parisinis et Vaticanis nunc primum edidit E. Miller, 1. Paris 1855, 126–129 (= carm. 246 und 248–252). Betitelt sind carm. 246 und 248 Εἰς εἰκόνα τοῦ βίου, letzteres mit der für eine bildliche Vorlage sprechenden Variante Εἰς τὸν ἐζωγραφημένον βίον; carm. 249–252 tragen den schlichten Titel Εἰς τὸ αὐτό. Zwingend anzunehmen ist jedoch die Vorlage einer Illustration keineswegs, die ganze Parabel zeichnet ja ein Bild des Lebens, und mit dem Titel *Ein Bild des menschlichen Lebens* ist z. B. ihre Nachdichtung durch den süddeutschen Geistlichen, Pädagogen und Jugendschriftsteller Christoph v. Schmid (1768–1854) überschrieben; sie bildet eine Zugabe zu seiner erstmals 1839 erschienenen Erzählung Josaphat – Königssohn von Indien, vgl. Chr. v. Schmid, Drei Parabeln Barlaams, in: Ders., Gesammelte Schriften. Originalausgabe von letzter Hand, 15. Augsburg 1843, 187–194, hier 191–192, wo allerdings die Hoffnungslosigkeit durch die Einführung eines die Szenerie beobachtenden Engels – Personifikation der Religion – gemildert ist; er steht bei Schmid bereit, um einen auf den Honiggenuß verzichtenden, bis zum Ende ausharrenden Menschen aufzufangen und zu retten, während sich ein nach dem Honig streckender abstürzt und ein Raub des Drachens wird. Noch heute existieren illustrierte Handschriften und Drucke vom *Buch der Beispiele der alten Weisen* des Antonius von Pforr († 1483), welcher die von Johannes v. Capua (1263–1278) ins Lateinische übertragene, um 1250 entstandene hebräische Fassung des Kalīla wa-Dimna ins Deutsche übersetzte. Ein solches Exemplar diente wohl Hans Sachs (1494–1576) für sein Poem *Ein Figur des Menschen elenden, geferlichen Lebens*, wenn er diese Szenerie als *gebildet und gemalt* bezeichnet und dennoch vieles aus seiner genannten Textvorlage wörtlich übernimmt; vgl. Hans Sachs, hrsg. von A. v. Keller, 4. Stuttgart 1870, 82–84 und Das Buch der Beispiele der alten Weisen, nach Handschriften und Drucken hrsg. von W. L. Holland. Stuttgart 1860, 20,11–33. Hier sind wir allerdings schon beim zweiten großen Überlieferungsstrang dieser ursprünglich aus dem indischen Epos Mahābhārata (XI,5) stammenden Parabel angelangt, nämlich dem sie enthaltenden, wohl auf den persischen Arzt Borzōē (6. Jh.) zurückgehenden dritten Prolegomenon des arabischen Kalīla wa-Dimna.
Wie schon angedeutet ist dieses Motiv in der darstellenden Kunst verbreitet, der früheste byzantinische Zeuge aus der Buchmalerei – von illuminierten Handschriften der Barlaam-Legende einmal abgesehen – dürfte der Londoner Psalter (cod. Lond. Brit. Libr. Addit. 19.352) von 1066 sein, der es, mit ausführlichen Bildlegenden versehen, auf fol. 182[v] genau zwischen den Psalmenworten αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὡσεὶ σκιὰ παράγουσιν (Ps 143,4) und κύριε, κλῖνον οὐρανούς σου (Ps 143,5) enthält, vgl. die Beschreibung bzw. Reproduktion bei S. Der Nersessian, L'illustration des psautiers grecs du Moyen Âge,

Der kretische Dichter Mpergades (15. Jh.) spinnt in seinem *Apokopos* das Motiv zu einer Traumvision um und betrachtet sich selbst als der vom

---

2. Paris 1970, 57 bzw. pl. 101, fig. 286. Der Barberini-Psalter (cod. Vat. Barb. gr. 372) aus dem 11./12. Jh. enthält auf fol. 231^{v} an derselben Psalmenstelle eine praktisch identische Illustration mit wesentlich kürzeren Bildlegenden, vgl. Der Nersessian, op. cit. 69 m. Anm. 3 bzw. pl. 118, fig. 332.
Ins 10. Jh. zu datieren und damit älter ist ein im Louvre (Inventar-Nr. X 4903) aufbewahrtes Stückchen koptischen Stoffs, auf das uns A. Kakovkin, Une étoffe copte avec l'image au sujet d'une parabole du livre de Barlaam et Josaphat. *Göttinger Miszellen* 134 (1993) 55–61 (mit Zeichnung des Musters) und Ders., Koptskaja tkan' s izobraženiem pritči iz „Povesti o Varlaame i Ioasafe". *VV* 59 (84) (2000) 222–225 (mit Foto) hinweist: Es ist 12 × 7 cm groß und weist ein blattförmiges Muster auf, das stark stilisiert einen Menschen darstellt, der mit erhobenen Armen sich auf der Krone einer tragfähigen belaubten Pflanze befindet, deren dünner Stamm offenbar gerade von zwei Mäusen oder Ratten durchgenagt worden ist. Erstmals beschrieben (*une plante surmontée d'un personnage bras levés et à laquelle sont affrontés deux bouquetins*) und reproduziert wurde dieses Bildnis bei P. Du Bourguet, Musée National du Louvre. Catalogue des étoffes coptes, 1. Paris 1964, 359, Abb. G 44; die auf den Stamm der Pflanze – und dieser Stamm ist eindeutig unterbrochen, durchgenagt, was Kakovkin seltsamerweise gar nicht eigens hervorhebt – blickenden Tiere mit ihren spitzen Schnauzen, großen Ohren, langen dünnen Schwänzen und charakteristischen Pfötchen haben für Kakovkin wie auch für den unbedarften Betrachter allerdings keine Ähnlichkeit mit Steinböcken (bouquetins), sondern gemahnen eindeutig an mausartige Nagetiere. In der koptischen Textilproduktion stieß Kakovkin auf insgesamt noch vier vergleichbare, aber alles andere als identische Stücke. Das älteste stammt eventuell aus dem 6. Jh. und wurde 1948 vom Textile Museum zu Washington, D.C. erworben (Inventar-Nr. 72.126); es wird als Dekorationsmuster einer Tunika definiert, ist ähnlich blattförmig und zeigt einen Menschen, am ehesten eine Frau, mit erhobenem linken Arm auf einem Baum, der eventuell ein Weinstock sein könnte; flankiert wird dieser Baum, dessen Stamm selbstverständlich intakt ist, von zwei *animals* – genauer kann sie auch der Katalog nicht deuten –, die senkrecht zum Baum stehen und in zwei verschiedene Richtungen, nämlich zum Himmel und zum Boden, blicken, vgl. die Reproduktion und in erster Linie textiltechnische Beschreibung bei J. Trilling, The Roman heritage. Textiles from Egypt and the Eastern Mediterranean 300 to 600 A. D. Washington, D. C. 1982, 55, Abb. 38. Aus dem 7.–8. Jh. stammt ein ebenfalls blattförmiges Stück in einer österreichischen Privatsammlung, das überdeutlich einen nackten Mann mit erhobenen Armen in Frontalansicht in der Krone eines Baumes mit intaktem Stamm zeigt, der von zwei am ehesten wie Hasen aussehenden Tieren flankiert wird, die senkrecht zum Baum in einer in der Natur gar nicht möglichen Stellung mit vier erhobenen Läufen auf ihrem Hinterteil hocken und beide in die gleiche Richtung, nämlich himmelwärts, blicken; interpretiert wird dies als *Szene aus dem dionysischen Themenkreis* – ein Erot im zum Baum ausgebildeten Weinstock, umgeben von Tieren, vgl. die Reproduktion und Beschreibung bei P. Bichler, Antike koptische Textilien aus österreichischem Privatbesitz. Schallaburg 1989, 29–30 (Katalog-Nr. 16). Weniger fein gearbeitet sind die Muster zweier vergleichbarer rechteckiger Stücke: Das ältere existiert in zweifacher Ausfertigung, stammt aus dem 6.–7. Jh. und war Bestandteil einer 1961 in der Krefelder Gewebesammlung ausgestellten Privatsammlung; dargestellt ist eine mit erhobenen

Drachen verschlungene Mann, der auf diese Weise seine Hadesfahrt antritt[5]. Und es sieht so aus, als ob sogar Historiker wie Johannes Skylitzes

Armen über einer Baumkrone stehende oder tanzende menschliche Figur, der Baum ist von zwei Tieren – Antilopen oder Hasen – flankiert, die wie auf dem gerade genannten österreichischen Stück senkrecht zum Baum in völlig unnatürlicher Haltung mit erhobenen Vorderläufen auf ihrem Hinterteil hocken und himmelwärts blicken, vgl. Textilkunst des frühen Christentums. Koptische Gewebe vom 2.–12. Jh. Krefeld 1961, Nr. 126 und Taf. 8. Stark ähnelt diesem Stück schließlich das noch etwas gröber gearbeitete Muster im Hildesheimer Pelizaeus-Museum (Inventar-Nr. 3073) aus dem 9./10. Jh., vgl. E. Eggebrecht, Spätantike und koptische Textilien, 1. Mainz 1978, 2,9–2,11. Das Stück aus dem Louvre ist somit das jüngste der behandelten Muster und kopiert keines von ihnen; mit Kakovkin, op. cit., 224 zu sprechen, sind die bei ihm dargestellten Tiere ziemlich sicher bestimmbar (Mäuse) und die ganze Szene ist interpretierbar, während bei den anderen Stücken klar das dekorative Element vorherrscht. Seines Wissens ist dieses bescheidene, in technischer und künstlerischer Hinsicht völlig mittelmäßige Denkmal die einzige Darstellung einer Episode des Barlaam-Romans auf einem Textilstück. Das Mustermotiv eines Menschen im Baum, flankiert von zwei Tieren, gab es in der koptischen Textilkunst seit Generationen; hier brauchte das Motiv nur durch die Barlaam-Parabel variiert werden. Besonders schön gearbeitete Darstellungen aus dem 4.–5. Jh. von Dionysos im zum Baum ausgebildeten, aus einer großen Amphore wachsenden Weinstock, flankiert von zwei auf diesen Weinstock blickenden, seine Zweige benagenden Hirschen bzw. Antilopen, finden sich in der Petersburger Eremitage (Inventar-Nr. 11153–11154), vgl. M. Mat'e i K. Ljapunova, Chudožestvennye tkani koptskogo Egipta. Moskau, Leningrad 1951, 109–110 (Nr. 75–76) und tabl. XXVI. Dem mehrfach dokumentierten Hinweis Kakovkins, daß es sich oft um eine Frau in den Zweigen eines Gewächses handle, was als Darstellung der altägyptischen Göttin Nut interpretiert werde, könnte vielleicht die Darstellung der hl. Thekla auf einem relativ bekannten koptischen Steinrelief im New Yorker Brooklyn-Museum (Inventar-Nr. 40.299, vage vom 6. bis ins 9. Jh. datiert) ergänzend zugefügt werden; die Heilige befindet sich mit erhobenen Armen zwischen üppigem Gebüsch in der Bildmitte und wird von beiden Seiten von je einem großen Hund oder Wolf angesprungen, vgl. C. Nauerth – R. Warns, Thekla. Ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst. Wiesbaden 1981, 63–69 und Abb. 23.

Zu drei westlichen Reliefdarstellungen der Einhornparabel (befindlich in Ferrara, Parma und Joigny) vgl. R. Jullian, Un nouveau monument sculpté de la légende de Saint Barlaam. *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 48 (1931) 170–184 und generell, mit Schwerpunkt Parma, A. Siclari, L'apologo del „Barlaam e Joasaph" e la letteratura agiografica degli „exempla", in: Il Battistero di Parma. Iconografia, iconologia, fonti letterarie. A cura di G. Schianchi. Mailand 1999, 351–373. Eine wahre Fundgrube zu Darstellungen der Parabel in postbyzantinischen Wandmalereien auf heute griechischem Gebiet ist E. D. Sampaniku, Ἡ εἰκονογράφηση τῆς σκηνῆς τοῦ „μαινομένου μονοκέρωτος" ἀπὸ τὸ μυθιστόρημα „Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ" στὴν ἑλλαδικὴ μεταβυζαντινὴ τοιχογραφία. *Δωδώνη* 19 (1990), Nr. 1, 127–157.

[5] Vgl. N. M. Panagiotakes, Τὸ κείμενο τῆς πρώτης ἔκδοσης τοῦ „Ἀποκόπου". Τυπογραφικὴ καὶ φιλολογικὴ διερεύνηση. *Θησαυρίσματα* 21 (1991) 89–209, hier 171–175 (vv. 1–66). Auch in diesem Fall wird die Vorlage einer bildlichen Darstellung diskutiert, vgl. C. Luciani, Elementi iconografici nella struttura dell'Apokopos, in: Origini della letteratura neogreca.

(11./12. Jh.), Georgios Pachymeres (13. Jh.) und Nikephoros Gregoras (14. Jh.) gelegentlich griffige sprachliche Elemente aus dem Barlaam-Roman übernehmen[6].

I.

Die Geheimrat Franz Bücheler (1837–1908)[7] zur Feier seines 25jährigen Wirkens in Bonn 1895 gewidmete Studie von Paul Rabbow (1867–1956)[8] über die Legende des Martinian[9] ist in vielerlei Hinsicht bemerkenswert.

Atti del secondo congresso internazionale „Neograeca Medii Aevi" (Venezia, 7–10 novembre 1991) a cura di Nicolaos M. Panayotakis, 2. Venedig 1993, 191–204, hier 200–201.

[6] Die Wendung παράβακχόν τε καὶ μανικόν (Barlaam, *PG* 96, 1133,28 = 29,38) ist Merkmal der urtextnahen Gruppe und der Modifikation A; in den anderen Modifikationen findet sich τι anstelle von τε; für die in der Boissonade'schen Ausgabe erscheinende Femininform μανικήν ist dagegen allein eine überbewertete jüngere korrigierende Hand im Cod. Paris. gr. 903 verantwortlich. Das benachbarte Auftreten der Adjektive παράβακχος und μανικός – um alle Kasus abzudecken wurden natürlich lediglich die Wortstämme παραβακχ … μανικ nachgeschlagen – ist laut der CD-ROM des *TLG* (derzeit gültige Version E) neben der Barlaam-Legende nur bei Skylitzes/Kedrenos und Georgios Pachymeres nachzuweisen; das dortige Auftreten von παράβακχόν τι καὶ μανικόν läßt auf eine Verwendung einer Barlaam-Hs. der Modifikationen B, C oder D durch die beiden Historiker schließen, vgl. Ioannis Scylitzae synopsis historiarum. Editio princeps recensuit I. Thurn. Berlin, New York 1973, 20,48 und Georges Pachymérès, Relations historiques, 1. Livres I–III. Édition, introduction et notes par A. Failler. Traduction française par V. Laurent. Paris 1984, 87,13. – Ähnliches gilt für die Wendung ὁ πάντα βλέπων ὀφθαλμός; sie ließ sich auf dieselbe Weise neben der Barlaam-Legende (*PG* 96, 896,18 = 5,156) nur – etwas erweitert zu ὁ πάντα βλέπων ἀκοίμητος ὀφθαλμὸς τοῦ θεοῦ – bei Nicephori Gregorae Byzantina historia cura L. Schopeni, 2. Bonn 1830, 757,16 verifizieren; vgl. auch Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte – Historia Rhomaïke, übersetzt und erläutert von J. L. van Dieten, 3. Stuttgart 1988, 351, Anm. 393, wo der Übersetzer angibt, daß er den Erstbeleg nicht habe feststellen können.

[7] Vgl. P. E. Sonnenburg, Franz Buecheler. *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 155 (1911, ersch. 1912) 139–162; R. Mehrlein, Bücheler, Franz. *Neue Deutsche Biographie*, 2. Berlin 1955, 717.

[8] Eine biographische Darstellung von ihm gibt E. Pfeiffer in P. Rabbow, Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik. Aus dem Nachlaß hrsg. von E. Pfeiffer. Göttingen 1960, 285–289. Rabbow promovierte 1897 in Bonn über ein latinistisches Thema. Nicht unvermögend, wirkte er in erster Linie als Privatgelehrter in Göttingen. Zu seinen Verbindungen mit dem Thesaurus Linguae Latinae s. Thesaurus-Geschichten. Beiträge zu einer Historia Thesauri linguae Latinae von Th. Bögel (1876–1973), hrsg. v. D. Krömer und M. Flieger. Stuttgart und Leipzig 1996, 36–37, 43, 44, 46 und 218.

[9] P. Rabbow, Die Legende des Martinian. *WSt* 17 (1895) 253–293; zudem 1896 als Separatum von 45 Seiten im Selbstverlag erschienen. Die S. 11–18 dieses Separatums

Mit reicher Dokumentation aus der griechischen und lateinischen Hagiographie behandelt Rabbow ausgiebig das verbreitete Motiv von der Versuchung eines Asketen durch eine Dirne, das in der anschließend von ihm gemeinsam mit P. Wittichen und unter Mithilfe seines Lehrers Hermann Usener (1834–1905)[10] sowie von H. Schoene, H. Omont und H. Delehaye erstmals edierten Martinian-Legende (*BHG* 1177) *die Spitze und Vollendung*[11] erfahren habe. Besonders verdienstvoll ist Rabbows Heranziehung der damals ebenfalls noch gar nicht gedruckt vorliegenden Umarbeitung der alten Martinian-Legende durch Symeon Metaphrastes (*BHG* 1178–1179); auch mit dem Barlaam-Roman vertraut, fielen ihm sofort gewisse Gemeinsamkeiten dieser beiden Texte auf, die er nach einigen kommentierenden Worten – *Diese Metaphrase hat eine ganz besondere und vielleicht einschneidende Wichtigkeit dadurch, dass sie in die Geschichte des griechischen Barlaam und Joasaph hinübergreift. Man kennt die Scene dieses Romans, in welcher die gefangene Prinzessin den frommen Joasaph seinem Keuschheitsgelübde untreu machen will. Man vergleiche selbst*[12] – synoptisch gegenüberstellt, und die ihn *mit völliger Sicherheit* zu dem Schluß führen, *dass die Benutzung auf Seiten des Metaphrasten ist*[13]. Die besondere Bedeutung, die gesicherte Barlaam-Zitate bei Symeon Metaphrastes, einem Autor oder Redaktor aus der zweiten Hälfte des 10. Jhs., für die Datierung eben der Barlaam-Legende haben müssen, ist Rabbow selbstverständlich bewußt, wenn er formuliert: *Bei dem Dunkel, das noch immer über der verwickelten Frage nach Entstehungszeit und Geschichte des Barlaam liegt, ist jede sichere Nachricht hochwillkommen. Die Metaphrase des Martinian, …, bietet das älteste bisher ermittelte Citat des be-*

(=259–266 im Zeitschriftenband, den ursprünglichen Text enthaltend) existieren zusätzlich in einer stark veränderten *editio altera correctior*. Der Benutzer des 17. Bandes der *WSt* – der keine Bücheler-Festschrift darstellt – erfährt aus Rabbows Beitrag lediglich, daß es sich bei ihm um eine *Festgabe* an einen unbekannt bleibenden Jubilar handelt; nur im seltenen Separatum findet sich auf S. 3 die Widmung *Herrn Geheimrat Buecheler zur Feier des Sommersemesters MDCCCXCV in Ehrfurcht und Liebe*.

[10] Usener stellte Rabbow seine eigenen Kollationen der Editionshandschriften zur Verfügung und wies seinen Schüler auch auf die *Erneuerung* der Martinian-Legende durch E. Schaffner, Die Flucht vor dem Weibe. *Westermanns Monatshefte* 75 (1893/1894) 480–491 hin (vgl. Rabbow [wie Anm. 9], Separatum 18 neu, Anm. 52; in der Erstfassung, a.a.O. 266 [= Separatum 18 alt], Anm. 55, fehlt der persönliche Hinweis Useners noch). Die wahre Autorschaft verriet er ihm offenbar nicht – oder Rabbow behielt sie für sich; denn Schaffners *altchristliche Novelle* ist ein zunächst pseudonym veröffentlichtes Werk von Usener selbst, posthum abgedruckt dann auch in H. Usener, Vorträge und Aufsätze. Leipzig, Berlin 1907 bzw. ²1914, 233–259.

[11] Rabbow (wie Anm. 9) 277 (Separatum 29).

[12] Rabbow (wie Anm. 9) 271 (Separatum 23).

[13] Rabbow (wie Anm. 9) 276 (Separatum 28).

rühmten Asketenromans in der griechischen Literatur[14]. Und ganz offenbar hat er schon in dieser Richtung weitergeforscht, wenn er anmerkt: *Es ist für die Schätzung des Stils des griech. Barlaam … belehrend, dass eine Anzahl „Stilübungen des Metaphrasten" von dort stammen*[15]; eine weitere Veröffentlichung Rabbows zu dieser Frage ist mir allerdings nicht bekannt.

Ohne daß Rabbows Pionierarbeit beachtet wurde, sprach man erst über ein Vierteljahrhundert später (1923) erneut Gemeinsamkeiten zwischen

---

[14] Rabbow (wie Anm. 9) 276–277 (Separatum 28–29). – Nicht ganz uninteressant für die Arbeitsweise des Metaphrasten könnte auch ein ganz zufälliger Fund sein. Der Satz, daß der Teufel die Tugend Martinians – eines noch jungen Mannes – nicht ertragen konnte, ist in der alten Martinian-Legende (*BHG* 1177) zweifellos von der Vita Antonii des Athanasios (*BHG* 140) beeinflußt; *Ὁ δὲ μισόκαλος* καὶ φθονερὸς διάβολος *οὐκ ἤνεγκεν ὁρῶν ἐν νεωτέρῳ* τοιαύτην πρόθεσιν lesen wir in Athanase d' Alexandrie, Vie d'Antoine, ed. G. J. M. Bartelink (*SC* 400). Paris 1994, 5,1 (p. 142,1–2). In *BHG* 1177 lautet dies *Ὁ δὲ μισόκαλος* ἐχθρὸς *οὐκ ἤνεγκεν ὁρῶν ἐν νεωτέρῳ* πεπολιωμένην ἀρετὴν ἐπιδεικνυμένην (Rabbow [wie Anm. 9] 278,7–8 [Separatum 30,7–8]) bzw. Ἀλλ' *ὁ μισόκαλος* ἐχθρὸς τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων καὶ μισάνθρωπος διάβολος *οὐκ ἤνεγκεν ὁρῶν ἐν νεωτέρῳ* σώματι πεπολιωμένην ἀρετὴν ἐπιδεικνυμένην (A. Papadopulos-Kerameus in Sbornik palestinskoj i sirijskoj agiologii, vyp. 1 [*Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 57]. St. Petersburg 1907, 86,6–9). Der Metaphrast griff den Gedanken, jedoch kaum die Worte seiner Vorlage auf: Ἀλλὰ τῷ φθόνῳ λυπηρὸν πάντως τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁ πονηρὰ τοῖς ἀνθρώποις τεκταίνων ἀεὶ ἔργα πρὸς ὠφέλειαν ἀνθρώπων ὁρῶν ἐδυσχέραινε καὶ τῷ ποιοῦντι καλῶς ἐνεκότει καὶ τὰ τῶν ἐχθρῶν διετίθετο (V. V. Latyšev in Sbornik palestinskoj i sirijskoj agiologii, vyp. 2 [*Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 60]. St. Petersburg 1913, 36,17–19). Nach meinem Vortrag auf dem Pariser Byzantinistenkongreß erhielt ich von Herrn Andrej Vinogradov (Moskau) dankenswerterweise den Hinweis, daß Rabbow nicht die älteste Martinian-Vita ediert habe; diese fände sich vielmehr im Cod. Athous Kutlumus. 38. Über diese von verschiedenen gleichaltrigen Händen des 9.–10. Jhs. geschriebene Handschrift berichtet A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jhs., 3. Leipzig 1943–1952, 734–735. Seine in Scheyern archivierten Aufzeichnungen enthalten weiterführende Informationen zur auf fol. 176r–186r befindlichen Martinian-Vita; demnach ist ihr Incipit von Ἔστιν bis διάγοντες mit dem der Ausgabe Rabbows (a.a.O. 277,3–5 bzw. Separatum 29,3–5) völlig identisch, ihr Desinit καὶ ἐξαγαγόντες αὐτὴν προσεκόμισαν ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις τῇ πρεπούσῃ ὁσίᾳ ταφῇ παραδόντες αὐτῆς τὸ σῶμα εἰς δόξαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. … Δώῃ καὶ ἡμῖν ὁ θεὸς ἔλεος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ καὶ φρικτοῦ αὐτοῦ βήματος ὅταν ἑκάστῳ τὰ κατ' ἀξίαν νέμει, ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα … ähnelt dagegen nur demjenigen des im Novum Auctarium als *BHG* 1177f bezeichneten, im Cod. Thessalonic. Vlat. 7 (s.XI–XII) tradierten, am Anfang stark verstümmelten und nur noch zu etwa zwei Dritteln erhaltenen Textes, ist jedoch – wie wiederum Ehrhards Aufzeichnungen zeigen – länger als dieses. – Zur bereits in einer Handschrift aus dem Jahr 688 existierenden Martinian-Vita in syrischer Sprache s. mit Einführung, Edition und Übersetzung M. van Esbroeck, La Vie de saint Martinianus en version syriaque. *Parole de l'Orient* 20 (1995) 237–269.

[15] Rabbow (wie Anm. 9) 276, Anm. 68 (Separatum 28).

einem Text des Symeon Metaphrastes und dem Barlaam-Roman an. Diesmal ging es um die metaphrastische Passio der hl. Katharina (Aecaterina, Αἰκατερίνα, *BHG* 32), die laut Rendel Harris – dem Entdecker der syrischen Übersetzung der Apologie des Aristeides – ausgiebig im (!) Barlaam zitiert werde, und die in sich wiederum Material aus einer ansonsten verlorenen frühchristlichen Apologie enthalte[16]. Die den letzten Punkt rasch widerlegenden Kritiker störten sich zurecht daran, daß Harris nicht die längst edierten Vorläufertexte des Metaphrasten über die hl. Katharina[17] heranzog – und kamen zu dem Schluß, daß der Barlaam-Autor aufgrund des Katharinentextes „C“ (= *BHG* 31) *auch die Passio Catharinae … in die Form, die wir heute beim Metaphrasten lesen, umgegossen* habe, und daß dieser Mann wahrscheinlich *ein palästinensischer Mönch* gewesen sei[18]. Dölger vermutete in diesem Zusammenhang einen verlorengegangenen Katharinen-Text des Johannes von Damaskus[19]. Inzwischen konnte jedoch nachgewiesen werden, daß Symeon Metaphrastes seine Katharinen-Passio ohne ein verlorenes Zwischenglied unter Heranziehung des Textes „C“ und des Barlaam-Romans geschaffen hat, daß der Text „C“ mit anderen Worten sowohl eine Quelle für bestimmte Teile des Barlaam-Romans als auch Hauptquelle für die Katharinen-Passio des Symeon Metaphrastes ist[20].

Weitere 70 Jahre später (1995) fiel Maria Spyridonidou-Skarsouli in ihrer kommentierten kritischen Ausgabe einer athonitischen Sammlung griechischer Sprichwörter bei der Redensart εἰς οὐρανὸν τοξεύειν die auch vom Kontext her identische Formulierung des Barlaam-Romans mit der metaphrastischen Passio des Clemens Ancyranus (*BHG* 353) auf[21].

---

[16] Vgl. R. Harris, A new Christian apology. *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 7 (1923) 355–383, hier 364–370 und 378–382.

[17] Es sind drei, als A, B und C bezeichnet in der Ausgabe von J. Viteau, Passions des saints Écaterine et Pierre d’Alexandrie, Barbara et Anysia, publiées d’après les manuscrits grecs de Paris et de Rome avec un choix de variantes et une traduction latine. Paris 1897, 1–65.

[18] Vgl. E. Klostermann und E. Seeberg, Die Apologie der Heiligen Katharina. Berlin 1924, vor allem 19–26 und 56.

[19] Vgl. F. Dölger, Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des h. Johannes von Damaskos. Ettal 1953, 35–37.

[20] Vgl. R. Volk, Symeon Metaphrastes – ein Benutzer des Barlaam-Romans. *RSBN* n. s. 33 (1996, ersch. 1998) 67–180, hier 88–111.

[21] Die Stelle lautet jeweils καὶ τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου, εἰς οὐρανὸν τοξεύειν ἐπιχειρῶν (Barlaam, *PG* 96, 889,8–9 = 5,12–13 und Sym. Met., Pass. s. Clem. Ancyr. c. 75 [*PG* 114, 877 B 1–2]), vgl. Der erste Teil der fünften Athos-Sammlung griechischer Sprichwörter. Kritische Ausgabe mit Kommentar, hrsg. von M. Spyridonidou-Skarsouli (*Texte und Kommentare* 18). Berlin, New York 1995, 165[3-4].

II.

Die Theorie, daß Symeon Metaphrastes († spätestens 987) unter Verwendung der umstrittenen Übersetzung des Euthymios Iber (* kaum vor 955, † 1028) vom Georgischen ins Griechische selbst der Barlaam-Autor wäre, ist aufgrund mir im Moment nicht nachprüfbarer Argumente von K. Kekelidze aufgestellt worden[22]; sie erscheint Willem J. Aerts *wohl chronologisch unhaltbar*[23]. *Für die Frage, ob Symeon Metaphrastes Autor oder Bearbeiter des Romans sein könne*, zog Aerts zwei von dessen Viten – Ephraims des Syrers (*BHG* 584) und des Johannes Eleemosynarius (*BHG* 888) – heran. Beides sind Texte, die nach heutigem Wissen keine frappanten Gemeinsamkeiten mit dem Barlaam aufweisen. Letzterer hat die Johannes-Eleëmon-Vita des Leontios von Neapolis (*BHG* 886) zur Vorlage, und es *läßt sich an vielen Stellen zeigen, wie der Metaphrast die volkstümlichere Sprache des Leontios auf eine mehr hochsprachliche Ebene gehoben hat. Trotzdem kann man sagen, daß Wortwahl und Satzbildung beim Metaphrast im allgemeinen einfacher sind als im Barlaam-Roman, der sich meines Erachtens durch einen sehr großen Sprachreichtum auszeichnet*[24]. Auch die posthum erschienene Literaturgeschichte von Alexander Kazhdan (1922–1997)[25] steuert nicht nur zu dieser Frage, sondern generell zu der oft geäußerten Behauptung, der Barlaam weise Merkmale eines metaphrastischen Stiles auf, der für das späte 10. Jh. typisch sei, gewichtige Gegenargumente bei:

---

[22] *It may even be, as the late Professor K. S. Kekelidze suggested, that Euthymius the Athonite and Simeon Metaphrastes were personally acquainted, and that Euthymius translated the Barlaam romance especially for Simeon's use* (D. M. Lang, Introduction, in: St. John Damascene, Barlaam and Ioasaph with an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly [*The Loeb Classical Library* 34]. London, Cambridge/Mass. 1967 [u. ö.], IX–XXXV, hier XXXII m. Anm. 1). Der spezielle Aufsatz K. S. Kekelidze, Balavaris romani k'ristianul mdserlobashi (Der Barlaam-Roman in der christlichen Literatur), in: Ders., Etiudebi dzveli k'art'uli literaturis istoriidan (Studien in der Geschichte der altgeorgischen Literatur), 6. Tiflis 1960, 41–71, hier 66–67, war mir bisher nicht zugänglich; in der Bayer. Staatsbibliothek München fehlt leider der 6. Band dieser großen Literaturgeschichte. Daß in ihm über Parallelen zwischen Barlaam-Roman und metaphrastischen Texten diskutiert wird, scheint durchaus möglich.

[23] W. J. Aerts, Einige Überlegungen zur Sprache und Zeit der Abfassung des griechischen Romans „Barlaam und Joasaph", in: Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu. Hrsg. von O. Engels und P. Schreiner. Sigmaringen 1993, 357–364, hier 358 m. Anm. 4.

[24] Aerts (wie Anm. 23) 363.

[25] Vgl. A.-M. Talbot, Alexander Petrovich Kazhdan: The American years. *BF* 27 (2002) 124–132, hier 131.

No less hazardous is the claim that the Greek Barlaam *was written in the style of Symeon Metaphrastes, typical of the late tenth century when Euthymios the Iberian began his literary career. It hardly requires special study to show that among the vast heritage of the Metaphrastes there is not a single work resembling the* Barlaam*; what Metaphrastes bequeathed to us are relatively short revisions of* vitae *produced in different styles and not a Christian romance replete with theological tenets. This brings us back to a point which cannot be stressed too greatly: stylistic similarity is not a reliable basis for dating a piece of Byzantine literature, and in any event the vocabulary of the* Barlaam *is much closer to that of Damaskenos than that of the Metaphrastes.*[26]

III.

Die Aufspürung von markanten Barlaam-Parallelen im bis vor kurzem nur lateinisch gedruckten Metaphrastentext über den Apostel Thomas (*BHG* 1835) wurde endgültig zum Ansporn, im Zuge der Editionsarbeiten am Barlaam-Roman nach Möglichkeit das gesamte hagiographische Corpus des Metaphrasten durchzuarbeiten. Erste Ergebnisse, beruhend auf insgesamt 15 Texten – darunter die editio princeps des genannten Thomas-Textes *BHG* 1835 – , konnten 1996 zum Druck gebracht werden[27].

Inzwischen ist es tatsächlich gelungen, sämtliche hagiographischen Texte des Symeon Metaphrastes nach Parallelen mit der Barlaam-Legende zu durchforsten, und es ergibt sich folgendes Bild:

Der Index der Bibliotheca Hagiographica Graeca verzeichnet 138 Texte des Symeon Metaphrastes, von denen bis auf sechs (*BHG* 154b; *BHG* 413m; *BHG* 799; *BHG* 932g; *BHG* 1067 und *BHG* 1148) die Autorschaft als weitgehend gesichert angesehen werden kann, sowie 18 fremde, meist wesentlich ältere Texte, die unverändert in das metaphrastische Menologium übernommen wurden; da in diesem Index aber der sowohl Symeon wie auch Johannes Chrysostomus zugeschriebene Normaltext „Petrus 2" (= *BHG* 1486) zweimal erscheint, handelt es sich um insgesamt nicht 156, sondern nur um 155 Texte[28]. Hinsichtlich der in ihnen enthaltenen Barlaam-Parallelen lassen sie sich in drei Gruppen einteilen:

---

[26] A. Kazhdan, A history of Byzantine literature (650–850). In collaboration with L. F. Sherry – C. Angelidi. Athen 1999, 96–97.

[27] Volk (wie Anm. 20).

[28] Vgl. Bibliotheca Hagiographica Graeca. 3me édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin, 3: Supplément, appendices et tables (*Subsidia hagiographica* 8a). Brüssel 1957, 263–264. Diese Zahlen ändern sich durch das Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae par F. Halkin (*Subsidia hagiographica* 65a). Brüssel 1984, 388–389, nicht.

a) keine Barlaam-Parallelen enthaltend;
b) eindeutige Barlaam-Parallelen enthaltend, und
c) unsichere Barlaam-Parallelen enthaltend.

Aufgrunddessen füge ich nun drei Tabellen an, die sich an den Übersichten Ehrhards über die insgesamt 148 Normaltexte des metaphrastischen Menologiums[29] orientieren, beginnend mit dem September und endend mit dem August.

Als erste sei die Gruppe aufgeführt, die keine auf Anhieb erkennbaren Barlaam-Parallelen aufweist; ich bezeichne sie hier mit A. Sie ist mit 72 unergiebigen Normaltexten die umfangreichste Gruppe und wird noch vergrößert durch sieben nicht im metaphrastischen Menologium enthaltene, eher suspekte Texte, von denen zwei noch unedierte bisher sogar überhaupt nicht gesichtet werden konnten, bei denen aber die Wahrscheinlichkeit, Barlaam-Parallelen zu enthalten, verschwindend gering ist. Ich spreche hier im übrigen von Barlaam-Parallelen, weil verschiedene alte in das metaphrastische Menologium übernommene Texte natürlich keine Zitate aus dem Barlaam enthalten, sondern teilweise schon lange bekannte Quellen für ihn sind, wie etwa die Vita Antonii des Athanasius (*BHG* 140), oder als solche erst vor kurzem aufgespürt wurden, wie die Vita der Maria Aegyptiaca (*BHG* 1042).

A 1) – 2. September: Passio des **Mamas** (*BHG* 1018).
A 2) – 4. September: Passio des **Babylas** (*BHG* 206)[30].
A 3) – 6. September: Wunder des Erzengels **Michael in Chonai** (*BHG* 1284).
A 4) – 7. September: Passio des **Sozon** (*BHG* 1644).
A 5) – 9. September: Passio des **Severianus** (*BHG* 1627).
A 6) – 10. September: Passio von **Menodora, Metrodora und Nymphodora** (*BHG* 1273).
A 7) – 12. September: Passio des **Autonomos** (*BHG* 198).
A 8) – 16. September: Passio der **Euphemia** (*BHG* 620).
A 9) – 17. September: Passio von **Sophia, Pistis, Elpis und Agape** (*BHG* 1638).
A 10) – 19. September: Passio von **Trophimos, Dorymedon und Sabbatios** (*BHG* 1854).

---

[29] Vgl. generell Ehrhard, Überlieferung und Bestand (wie Anm. 14), 2. Leipzig 1938, 306–615.

[30] Vermeintliche Barlaam-Parallelen in diesem Text gehen in Wirklichkeit auf Werke des Johannes Chrysostomos zurück, die auch vom Barlaam-Autor zitiert werden, jedoch nicht derartig ausgiebig wie in *BHG* 206; s. a. unten, S. 168.

A 11) – 22. September: Laudatio auf den Gärtner **Phokas von Sinope**, von Asterios v. Amaseia (*BHG* 1538–1540, *a Metaphrasta in menologium inserta*).
A 12) – 27. September: Passio des **Kallistratos** (*BHG* 291).
A 13) – 29. September: Vita des Anachoreten **Kyriakos** (*BHG* 464).
A 14) – 1. Oktober: Passio des Apostels **Ananias** (*BHG* 76).
A 15) – 4. Oktober: Passio der **Charitina** (*BHG* 300).
A 16) – 8. Oktober: Vita der **Pelagia** (*BHG* 1479).
A 17) – 10. Oktober: Passio von **Eulampios und Eulampia** (*BHG* 617).
A 18) – 13. Oktober: Passio von **Karpos, Papylos und Agathonike** (*BHG* 295).
A 19) – 14. Oktober: Passio von **Nazarios und Gefährten** (*BHG* 1324).
A 20) – 15. Oktober: Passio des **Lukianos** (*BHG* 997).
A 21) – 16. Oktober: Passio des Centurio **Longinus** (*BHG* 989).
A 22) – 19. Oktober: Passio des **Andreas in Crisi** (*BHG* 112).
A 23) – 20. Oktober: Passio des **Artemios** (*BHG* 172).
A 24) – 25. Oktober: Passio von **Markianos und Martyrios** (*BHG* 1029).
A 25) – 28. Oktober: Passio der **Anastasia von Rom** (*BHG* 77)[31].

---

[31] Die vermeintliche Barlaam-Parallele in diesem Text geht wohl direkt auf ein Werk des Johannes Chrysostomos zurück, das auch vom Barlaam-Autor zitiert wird: In Kap. 16 des metaphrastischen Anastasia-Textes wird der Heiligen die Zunge abgeschnitten, und man schlägt ihr die Zähne ein; aus ihrem Mund fließt Blut und färbt ihre Kleidung rot – das Kursive erinnert dabei an den Barlaam: … καὶ πηγὴ αἵματος αὐτῇ τὸ στόμα γίνεται, ὅλην τῇ τοῦ Χριστοῦ νύμφῃ τὴν ἐσθῆτα διαφοινίξασα, καὶ *πορφύρας* τιμίας *ἁπάσης καὶ βασιλικῆς ἁλουργίδος τιμιωτέραν* ἐργασαμένη (*BHG* 77, *AASS* Oct. XII [1873] 520–528, hier 527 A 19–20). In der mutmaßlichen Vorlage des Metaphrasten, verfaßt von Niketas Paphlagon (*BHG* 78, *PG* 105, hier 364 D 6–9), ist lediglich zu lesen: Ἔρρει μὲν οὖν πανταχόθεν τὸ τίμιον αἷμα τῆς παρθένου, ἔκ τε ποδῶν, ἔκ τε τοῦ στόματος, ἔκ τε τῶν μαστῶν. Ἐβαπτίζετο δὲ τὸ σῶμα κατακόρως, οἷα δὴ βασιλέως πορφύρα. Die viel kürzere alte Vita *BHG* 76z erwähnt zwar den Blutstrom aus dem Mund, nicht jedoch seine färbende Wirkung, gleiches gilt auch für *BHG* 76x. Man vergleiche daher die mutmaßliche Barlaam-Parallele (*PG* 96, 1052,24–26 bzw. demnächst 21,122s): Ὁ Ἰωάσαφ τοίνυν τοιαῦτα ζητήσας καὶ εὑρὼν τρίχινα ῥάκη παλαιά, τῷ γέροντι δούς, τὰ ἐκείνου ἀντιλαβὼν ἔχαιρε, *τιμιώτερα* ταῦτα ἀσυγκρίτως ἡγούμενος *πάσης πορφύρας καὶ βασιλικῆς ἁλουργίδος*. Nach Konsultierung des *TLG* scheint die zitierte *BHG* 77-Stelle jedoch eher von der Laudatio auf die Martyrerin Pelagia aus der Hand des Johannes Chrysostomos (*BHG* 1477 = *CPG* 4350) beeinflußt zu sein; das Kriterium ist vor allem das im Barlaam fehlende τιμίας als Attribut von πορφύρα, vgl.: Ἔκειτο τοίνυν μέγα ἐντάφιον ἔχουσα τὸ μαρτύριον τῷ κόσμῳ τῆς ὁμολογίας καλλωπιζομένη, *πάσης βασιλικῆς ἁλουργίδος, πάσης πορφύρας τιμίας τιμιωτέραν* περιβεβλημένη στολήν· καὶ διπλῆν ταύτην, τὴν τῆς παρθενίας, καὶ τὴν τοῦ μαρτυρίου· μετὰ τούτων τῶν ἐνταφίων παραστήσεται τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ (*BHG* 1477 = *CPG* 4350, *PG* 50, 582,33–39). Die Autorschaft des Johannes Chrysostomos für diesen Pelagiatext bezweifelt im übrigen S. J. Voicu, Pseudo-Giovanni Crisostomo: I confini del corpus. *JbAC* 39 (1996) 105–115, hier 107.

A 26) – 29. Oktober: Vita von **Abramios und Maria** (*BHG* 8).
A 27) – 31. Oktober: Passio des **Epimachos** (*BHG* 594).
A 28) – 1. November: Vita und Passio von **Kosmas und Damian** (*BHG* 374).
A 29) – 2. November: Passio des **Akindynos, Pegasios und Gefährten** (*BHG* 23).
A 30) – 3. November: Passio von **Akepsimas, Ioseph und Aeithalas** (*BHG* 20).
A 31) – 5. November: Passio von **Galaktion und Episteme** (*BHG* 666).
A 32) – 6. November: Vita des **Paulus Confessor** (*BHG* 1473).
A 33) – 7. November: Passio des **Hieron** (*BHG* 750).
A 34) – 9. November: Vita der **Matrona von Perge** (*BHG* 1222)[32].
A 35) – 10. November: Vita der **Theoktiste von Lesbos** (*BHG* 1725–1726).
A 36) – 18. November: Passio des **Platon von Ankyra** (*BHG* 1551–1552)[33].
A 37) – 23. November: Vita des **Amphilochios von Ikonion** (*BHG* 72).
A 38) – 25. November: Clementis Romani Epitome de gestis Petri altera auctore Symeone Metaphrasta (*BHG* 345–347).
A 39) – 25. November: Passio des **Petrus Alexandrinus** (*BHG* 1503).
A 40) – 26. November: Passio des **Mercurius** (*BHG* 1276).
A 41) – 26. November: Vita des **Alypios Stylites** (*BHG* 64).
A 42) – 7. Dezember: Vita des **Ambrosius von Mailand** (*BHG* 69).
A 43) – 8. Dezember: Vita des **Patapios** (*BHG* 1424).
A 44) – 10. Dezember: Passio von **Menas, Hermogenes und Eugraphos** (*BHG* 1271).
A 45) – 12. Dezember: Vita des **Spyridon** (*BHG* 1648).
A 46) – 14. Dezember: Passio von **Thyrsos und Gefährten** (*BHG* 1845–1846).
A 47) – 15. Dezember: Passio des **Eleutherios** (*BHG* 571).
A 48) – 17. Dezember: Commentarius auf den Propheten **Daniel** (*BHG* 485).
A 49) – 23. Dezember: Passio der **10 Martyrer von Kreta** (*BHG* 1197).
A 50) – 24. Dezember: Passio der **Eugenia** (*BHG* 608).
A 51) – 28. Dezember: Passio von **Indes und Domna** (*BHG* 823).

---

32 Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 172.

33 Noch unediert. In *PG* 115, 404–425 ist versehentlich die Vorlage des Metaphrasten (*BHG* 1549–1550) ediert worden (aus Cod. Paris. gr. 1539 [s.X–XI], fol. 37–50), deren Prolog mit den gleichen Worten beginnt. Konsultiert wurde daher für den Metaphrastentext der Cod. Monac. gr. 179 (ein November-Menologion), fol. 26^{v}–32 (s.XI, die einen Blattausfall ergänzenden fol. 27–30 [s.XIII] enthalten ebenfalls den Metaphrastentext).

A 52) – 29. Dezember: Vita des konstantinopolitanischen Akoimeten-Archimandriten **Marcellus** (*BHG* 1028).
A 53) – 31. Dezember: Vita der **Melania** (*BHG* 1242).
A 54) – 10. Januar: Vita des konstantinopolitanischen Oikonomos **Markianos** (*BHG* 1034)[34].
A 55) – 13. Januar: Passio von **Hermylos und Stratonikos** (*BHG* 745).
A 56) – 16. Januar: Rede auf **Petri Kettenfeier** (*BHG* 1486 = *CPG* 4745)[35].
A 57) – 22. Januar: Passio des Apostels **Timotheus** (*BHG* 1848).
A 58) – 22. Januar: Passio des **Anastasius Persa** (*BHG* 85)[36].
A 59) – 24. Januar: Vita der **Eusebia**, genannt **Xene** (*BHG* 634).
A 60) – 25. Januar: Vita des **Gregor v. Nazianz** (*BHG* 723 = *CPG* 7975, von Gregorios Presbyter, *a Metaphrasta in menologium inserta*).
A 61) – 27. Januar: Commentarius auf die Translation der Reliquien des **Johannes Chrysostomos** (*BHG* 877).
A 62) – 31. Januar: Vita von **Kyros und Johannes** (*BHG* 471).
A 63) – 8. Februar: Vita des **Lucas iunior** (*BHG* 994, *a Metaphrasta in menologium inserta*).
A 64) – 9. Februar: Passio des **Nikephoros** (*BHG* 1332).
A 65) – 11. Februar: Passio des **Blasius** (*BHG* 277).
A 66) – 6. März: Passio der **42 Martyrer von Amorion**, von Euodios (*BHG* 1214, *a Metaphrasta in menologium inserta*).
A 67) – 26. April: Laudatio auf den Bischof von Amaseia **Basileus** (*BHG* 240, *a Metaphrasta in menologium inserta*).
A 68) – 17. Juni: Passio von **Manuel, Sabel und Ismael** (*BHG* 1024).
A 69) – 27. Juni: Vita des konstantinopolitanischen Xenodochos **Sampson** (*BHG* 1615).
A 70) – 29. Juni: Commentarius über die Apostel **Petrus und Paulus** (*BHG* 1493).
A 71) – 29. Juli: Passio des **Kallinikos v. Gangra** (*BHG* 287).
A 72) – 16. August: Rede über die **Translation des Christusbildes von Edessa nach Konstantinopel** (*BHG* 794–795, gehalten von Konstantin Porphyrogennetos, *a Metaphrasta in menologium inserta*).

Die ebenfalls keine Barlaam-Parallelen enthaltenden Nummern A 73) bis A 79) sind keine Normaltexte des metaphrastischen Menologiums:

---

[34] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 172.

[35] Wohl ein Text des Johannes Chrysostomos, den Symeon fast unverändert in sein Menologium übernahm, weil die – guten – stilistischen Eigenschaften ihn zufriedengestellt haben dürften.

[36] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 172.

A 73) – Index über die **Apostel** (*BHG* 154b; aus der Chronik des Symeon Logothetes, unklare Autorschaft).

A 74) – Synaxarium metricum auf das **Kreuz Christi** (*BHG* 413m; Autorschaft unsicher)[37].

A 75) – Epitome über **Gregor v. Nazianz** (*BHG* 730e; *e Symeonis Metaphrastae historiis* [ἐκ τῶν Συμεῶνος τοῦ μεταφράστου <sic!> ἱστοριῶν])[38].

A 76) – Miraculum in puteo magnae ecclesiae et narratio de mago Mesita (*BHG* 799; Autorschaft unsicher; angeblich von Symeon Logothetes).

A 77) – Rede auf den Evangelisten **Johannes** (*BHG* 932g; Symeon Magistros Logothetes zugeschrieben)[39].

A 78) – Commentarius auf das Bild **Mariens** in Rom (*BHG* 1067; Autorschaft unsicher)[40].

A 79) – In lugubrem lamentationem **Mariae** (*BHG* 1148; Autorschaft unsicher)[41].

---

37 Mit Vorbehalt hier eingereiht, da noch unediert und noch nicht gesichtet. Der Text – im Cod. Vindob. theol. gr. 247 (s.XV), fol. 1^{v}–3^{v}, betitelt Συναξάριον διὰ στίχων πονηθὲν παρὰ κυρίου Συμεὼν τοῦ λογοθέτου καὶ μεταφραστοῦ – besteht aus Fünfzehnsilbern, inc. Δεῦτε βροτοί, θεάσασθε τὸν πάντων βασιλέα || ἐπὶ σταυρῷ κρεμάμενον. Τίς οὐ φρίττοι, des. ὡς μόνος ἄναξ πέλοντα (sic!) αἰῶνος τῶν αἰώνων (vgl. H. Hunger und W. Lackner unter Mitarbeit von C. Hannick, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, 3/3: Codices theologici 201–337. Wien 1992, 161–162). Zwei weitere Zeugen nennt das neue Auctarium der *BHG*: Cod. Paris. gr. 1595 (s.XV), fol. 156^{r}–158^{v} und Cod. Olympiotissae 132.

38 Mit Vorbehalt hier eingereiht, da noch unediert und noch nicht gesichtet. Es handelt sich um einen sehr kurzen Text, inc. Ὁ μέγας οὗτος Γρηγόριος ὁ θεολόγος αὐτὸς ἐξηγητὴς καὶ διδάσκαλος, des. τὰ ἄκρα τῆς γενειάδος ὡς περικεκαπνισμένα ὑποφαίνων. Zeugen sind die Codd. Vat. Ottobon. gr. 447, fol. 2^{rv} (s.XV) und Cantabrig. coll. s. Trinit. 1173 (O 3.1; s.XVI), fol. 2; zu letzterem vgl. Ehrhard, Überlieferung und Bestand (wie Anm. 14), 3, 1004, Anm. 5 von S. 1003. Daß ein Exzerpt aus der unedierten Chronik Symeons vorliegen könnte (vgl. Ehrhard, Überlieferung und Bestand [wie Anm. 14], 2, 703, Anm. 4 von S. 702), scheint eher unwahrscheinlich, denn die Erwähnungen Gregors v. Nazianz in ihrer slavischen Übersetzung sind noch wesentlich knapper, vgl. Die Chronik des Symeon Metaphrastes und Logothetes. Nachdruck der slavischen Übersetzung in der Ausgabe von V. I. Sreznevskij mit einer Einleitung von R. Zett. München 1971, 45–47 passim. Eine Suche nach den Begriffen γενεια … καπν auf der CD-ROM des *TLG* (Version E) war erfolglos.

39 Noch unediert im codex unicus (vgl. a. Ehrhard, Überlieferung und Bestand [wie Anm. 14], 2, 702, Anm. 4), dem Monac. gr. 226 (s.XIII), fol. 106^{r}–108^{r}; in Scheyern als Film vorhanden. Sie bietet stilistisch keinerlei Kriterien, die auf Symeon Metaphrastes hindeuten; streckenweise ist sie ein Frage- und Antwort-Text.

40 Stilistisch wirkt der Text nicht metaphrastisch.

41 Heute maßgeblich ediert von W. Hörandner, Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner. Wien 1981, 91–111. Der Text stammt mit hoher Wahrscheinlichkeit von Nikephoros Basilakes (12. Jh.).

Die zweite Gruppe, ich bezeichne sie hier mit B, ist die interessanteste, denn sie enthält eindeutige und teilweise sehr lange und zahlreiche Barlaam-Parallelen. Es handelt sich ausschließlich um Normaltexte, und es sind insgesamt 46:

B 1) – 15. September: Passio des Goten **Niketas** (*BHG* 1340).
B 2) – 20. September: Passio von **Eustathios (Placidas) und Gefährten** (*BHG* 642)[42].
B 3) – 24. September: Acta der **Thekla** (*BHG* 1719)[43].
B 4) – 26. September: Commentarius auf den Apostel und Evangelisten **Johannes** (*BHG* 919).
B 5) – 30. September: Vita des **Gregorius Illuminator** von Armenien (*BHG* 713).
B 6) – 2. Oktober: Passio des **Cyprianus und der Iustina** (*BHG* 456).
B 7) – 3. Oktober: Passio des **Dionysius Areopagita** (*BHG* 555).
B 8) – 6. Oktober: Commentarius auf den Apostel **Thomas** (*BHG* 1835)[44].
B 9) – 7. Oktober: Passio von **Sergius und Bacchus** (*BHG* 1625).
B 10) – 12. Oktober: Passio von **Probus, Tarachus und Andronicus** (*BHG* 1575).
B 11) – 18. Oktober: Commentarius auf den Apostel und Evangelisten **Lukas** (*BHG* 991).
B 12) – 19. Oktober: Passio von **Varus, Cleopatra und Gefährten** (*BHG* 1863).
B 13) – 21. Oktober: Vita des **Hilarion** (*BHG* 755)[45].
B 14) – 22. Oktober: Vita des **Abercius** (*BHG* 4)[46].
B 15) – 24. Oktober: Passio des **Arethas** (*BHG* 167)[47].

[42] Dieser Text existiert in georgischer Übersetzung von Euthymios dem Iberer im Cod. 1104, fol. 114–126, des Georgischen Nationalmuseums zu Tbilisi sowie dem Cod. 5, fol. 236–256, von Gelat'i und dem Cod. 6, fol. 114–126, der Elias-Kapelle auf dem Athos, vgl. M. Tarchnišvili in Verbindung mit J. Assfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze bearbeitet (*Studi e Testi* 185). Vatikanstadt 1955, 149, Anm. 5.

[43] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 124–131.

[44] Erstmals ediert und behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 145–171.

[45] Noch nicht vollständig ediert. Für die in der auf 21 Hss. beruhenden, sehr gründlichen Teiledition von R. F. Strout und G. Steiner in Studies in the text tradition of St. Jerome's Vitae Patrum by J. F. Cherf [u. a.], ed. by W. A. Oldfather with the assistance of M. D. McNeil [u. a.]. Urbana 1943, 402–406 fehlenden Passagen wurde der Cod. Monac. gr. 443 (s.XIV–XV), fol. 236^{v}–256^{r} herangezogen.

[46] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 111–113.

[47] Zu diesem Text liegt inzwischen mit M. Detoraki, La métaphrase du Martyre de S. Aréthas (*BHG* 166y). Entre les Actes anciens (*BHG* 166) et Syméon Métaphraste

B 16) – 26. Oktober: Passio des **Demetrios** (*BHG* 498).
B 17) – 30. Oktober: Passio von **Zenobios und Zenobia** (*BHG* 1885)[48].
B 18) – 4. November: Vita des **Ioannikios** (*BHG* 937)[49].
B 19) – 11. November: Passio des **Menas in Ägypten** (*BHG* 1250).
B 20) – 13. November: Vita des **Johannes Chrysostomos** (*BHG* 875)[50].
B 21) – 14. November: Commentarius auf den Apostel **Philippus** (*BHG* 1527).

(*BHG* 167). *AnBoll* 120 (2002) 72–100 eine hochaktuelle Studie vor. Sie zeigt überzeugend, daß die direkte Vorlage von *BHG* 167 weder der alte Text *BHG* 166, noch – wie bisher vermutet (vgl. Ehrhard, Überlieferung und Bestand [wie Anm. 14], 1, 465[14] und 467 m. Anm. 3) – der erst 1987 edierte, seinerseits im Titel als μετάφρασις bezeichnete Text *BHG* 166z (einziger Zeuge Cod. Paris. Coisl. gr. 110 [s.XI], fol. 131r–145r, ed. F. Halkin, Six inédits d'hagiologie byzantine. Brüssel 1987, 133–157) ist, sondern vielmehr der bis auf einige Proben bei Detoraki a. a. O. noch unedierte Text *BHG* 166y (einziger Zeuge Cod. Athous Protat. 2 [s.XI], fol. 110r–120v), der nach den handschriftlichen Notizen Ehrhards *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Ἀρέθα καὶ τῶν σὺν αὐτῷ μαρτ.* überschrieben ist. Dagegen sei *BHG* 166z vom Metaphrastentext *BHG* 167 abhängig und verkürze diesen. Mit anderen Worten: Es dürfte der Protaton-Text *BHG* 166y, um Vorlage von Symeon Metaphrastes sein zu können, höchstwahrscheinlich keine Barlaam-Parallelen enthalten, was im Moment nicht nachgeprüft werden kann. Wenden wir uns dennoch kurz den markantesten Barlaam-Parallelen im Metaphrastentext *BHG* 167 zu, die demnach in der nachmetaphrastischen Bearbeitung *BHG* 166z mehr oder weniger deutlich erscheinen müßten: 1) In cap. 7, *PG* 115, 1256 D 3–5 stimmen die kursiv gedruckten Worte aus der wörtlichen Rede eines christenfeindlichen Königs »*Οὗτοι γάρ*«, *φησίν*, »ἀτεχνῶς αἴτιοι τῆς τῶν ἄλλων ἀπωλείας, ἀναπείθοντες *προσανέχειν ὡς θεῷ τῷ ἐσταυρωμένῳ*« mit einem Ausspruch König Abenners im 3. Barlaam-Kapitel überein (*PG* 96, 880,48–49 bzw. demnächst 3,43–44). Der zitierte Satz aus *BHG* 167 findet sich in der Tat bis auf das Wort ἀτεχνῶς vollständig in der Metaphrase *BHG* 166z (ed. Halkin, p. 138,3–5). 2) Auch die kursiv gedruckten Worte aus cap. 7, *PG* 115, 1256 D 8–12 Ὁ δὲ καὶ προσαγωνίζεται καὶ *κήρυκας ἀνὰ τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν ἐκέλευε διαθέειν, ἐμβοῶντας*, ἀπαρνουμένους τὸν Χριστὸν ζῆν ἰουδαϊκῶς, τὰ αὐτὰ φρονοῦντας τῷ βασιλεῖ finden sich einige Zeilen früher im 3. Barlaam-Kapitel (*PG* 96, 880,43–44 bzw. demnächst 3,39–40). Geringfügig verkürzt erscheint der zitierte Satz auch in der Metaphrase *BHG* 166z (ed. Halkin, p. 138,6–9): Καὶ δὴ κήρυκες ἀνά τε τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν διέθεον ἐμβοῶντες ἀπαρνουμένους τὸν Χριστὸν ζῆν ἰουδαϊκῶς, τὰ αὐτὰ φρονοῦντας τῷ βασιλεῖ. 3) Die kursiv gedruckten Worte aus cap. 18, *PG* 115, 1268 C 9–11 Καί τις τῶν συνεδρευόντων τῷ βασιλεῖ *ἐξ ἀγχινοίας δῆθεν ἐπιλαβέσθαι τῶν* τοῦ ἁγίου λόγων *βουλόμενος* sind auch im 4. Barlaam-Kapitel vorhanden (*PG* 96, 888,25–26 bzw. demnächst 4,135–136). Diese Wendung ist in der Metaphrase *BHG* 166z (ed. Halkin, p. 144,27–28) stark verkürzt worden, nur noch die Worte Καί τις τῶν συνεδρευόντων τῷ βασιλεῖ sind übrig geblieben.

[48] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 113–115.

[49] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 120–124.

[50] Zu diesem Text s. a. unten, S. 165–168.

B 22) – 16. November: Commentarius auf den Apostel und Evangelisten **Matthaeus** (*BHG* 1226).
B 23) – 17. November: Laudatio auf **Gregorius Thaumaturgus v. Neocaesarea**, von Gregor v. Nyssa (*BHG* 715, *a Metaphrasta in menologium inserta*)[51].
B 24) – 24. November: Passio der **Aecaterina** (*BHG* 32)[52].
B 25) – 28. November: Vita des **Stephanus iunior** (*BHG* 1667)[53].
B 26) – 30. November: Commentarius auf den Apostel **Andreas** (*BHG* 101).
B 27) – 4. Dezember: Passio der **Barbara** (*BHG* 216)[54].
B 28) – 13. Dezember: Passio von **Eustratios und Gefährten** (*BHG* 646, *a Metaphrasta in menologium inserta*)[55].
B 29) – 19. Dezember: Passio von **Sebastianus und Gefährten** (*BHG* 1620).
B 30) – 20. Dezember: Passio des antiochenischen Bischofs **Ignatius** (*BHG* 815).
B 31) – 5. Januar: Vita des **Paulus Thebaeus** (*BHG* 1468)[56].
B 32) – 9. Januar: Passio des **Polyeuctus** (*BHG* 1568)[57].
B 33) – 14. Januar: Narratio des Nilus Ancyranus über die **Martyrermönche vom Sinai und von Raithu** (recensio metaphrastica, *BHG* 1307b)[58].
B 34) – 15. Januar: Vita des **Johannes Calybita** (*BHG* 869)[59].
B 35) – 17. Januar: Vita des **Antonius**, von Athanasius (*BHG* 140, *a Metaphrasta in menologium inserta*)[60].
B 36) – 23. Januar: Passio des **Clemens Ancyranus** (*BHG* 353)[61].
B 37) – 1. Februar: Passio des **Tryphon** (*BHG* 1857).
B 38) – 7. Februar: Passio des **Theodoros Stratelates** (*BHG* 1752).

---

[51] Dieser alte Text stellt eine Quelle für die Barlaam-Legende dar.
[52] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 88–111.
[53] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 138–145.
[54] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 131–134.
[55] Dieser alte Text stellt eine Quelle für die Barlaam-Legende dar, s. unten, S. 157–158.
[56] Die Vorlage des Metaphrasten ist auch Quelle für die Barlaam-Legende, s. unten, S. 156–157.
[57] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 135–138. Die Vorlage des Metaphrasten ist auch Quelle für die Barlaam-Legende, s. unten, S. 154–156.
[58] Die Vorlage des Metaphrasten ist auch Quelle für die Barlaam-Legende.
[59] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 116–120.
[60] Dieser alte Text ist seit langem als Quelle für die Barlaam-Legende bekannt s. unten, S. 157. Er existiert in georgischer Übersetzung von Euthymios dem Iberer im Cod. 79, fol. 268ff., des Georgischen Nationalmuseums zu Tbilisi, vgl. Tarchnišvili / Assfalg (wie Anm. 42) 149, Anm. 4.
[61] Dieser Text existiert in georgischer Übersetzung von Euthymios dem Iberer im Cod. 1 von Martvili auf fol. 101–105, vgl. Tarchnišvili / Assfalg (wie Anm. 42) 149, Anm. 6.

B 39) – 13. Februar: Vita des **Martinian** (*BHG* 1178–1179)[62].
B 40) – 17. Februar: Passio des **Theodoros Teron** (*BHG* 1763).
B 41) – 9. März: Passio der **40 Martyrer von Sebaste** (*BHG* 1202).
B 42) – 1. April: Vita der **Maria Aegyptiaca**, zugeschrieben dem Sophronios von Jerusalem (*BHG* 1042 = *CPG* 7675, *a Metaphrasta in menologium inserta*)[63].
B 43) – 23. April: Passio des **Georgius** (*BHG* 677)[64].
B 44) – 8. Juli: Passio des **Procopius** (*BHG* 1579)[65].
B 45) – 27. Juli: Passio des Arztes **Panteleemon** (*BHG* 1414).
B 46) – 1. August: Commentarius auf die **Makkabäer** (*BHG* 1006, dem Flavius Iosephus zugeschrieben, *a Metaphrasta in menologium insertus*)[66].

Die dritte und letzte Gruppe schließlich, ich bezeichne sie hier mit C, ist es etwas kleiner. Es handelt sich um 30 Normaltexte, die unsichere Barlaam-Parallelen enthalten, teilweise reine Floskeln, bei denen es aber nicht

[62] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 70–88.

[63] Dieser alte Text stellt eine wichtige Quelle für die griechische Barlaam-Legende dar, s. unten, S. 158–160. Er existiert in georgischer Übersetzung, angeblich von Euthymios dem Iberer, im Cod. 272, fol. 91–105, des Georgischen Nationalmuseums zu Tbilisi (vgl. Tarchnišvili / Assfalg [wie Anm. 42] 149, Anm. 2) sowie in den Codd. Hieros. georg. 2 (s.XI), fol. 142ᵛ–156ʳ, und 36 (s.XIII–XIV), fol. 69ᵛ–77ᵛ, hier dem auf fol. 77ᵛ–107ᵛ folgenden ältesten vollständigen Vertreter der verkürzten georgischen Barlaam-Version *Sibrdzne Balahvarisi* vorangehend (vgl. R. P. Blake, Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque patriarcale grecque à Jerusalem. *ROC* 23 [1922–1923] 345–413; 24 [1924] 190–210; 387–429; 25 [1925–1926] 132–155, hier 361 und 192; dort jedoch in beiden Fällen kein Hinweis auf die Übersetzung speziell von Euthymios).

[64] Zu diesem wohl zu Unrecht umstrittenen Text, der übrigens auch in georgischer autographer Übersetzung von Euthymios dem Iberer aus dem Jahr 990 existiert, s. unten, S. 151–154.

[65] Ob es wirklich dieser Metaphrastentext ist, der in georgischer Übersetzung von Euthymios dem Iberer im Cod. 1103 des Georgischen Nationalmuseums zu Tbilisi und in einer 1912 noch unkatalogisierten Oxforder Hs. aus dem 11. Jh. auf fol. 217–241 existiert, ist m. E. zweifelhaft. Das von Tarchnišvili / Assfalg (wie Anm. 42) 148, Anm. 5 mitgeteilte Incipit *In jenen Tagen, als Diokletian und Maximian in Rom die Herrschaft innehatten* erinnert eher an die Vorlage *BHG* 1578; P. Peeters, De codice hiberico Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis. *AnBoll* 31 (1912) 301–318, hier 310 (Nr. 19), übersetzt Incipit und Desinit – die in Vorlage und Metaphrase anfangs ohnehin relativ ähnlich sind – nicht und läßt die Frage nach der griechischen Vorlage durch die Angabe = *BHG²* *1578–1579* völlig offen.

[66] Dieser auch als 4. Makkabäerbuch bezeichnete alte Text ist ergiebige Quelle für einen Teil des 23. Kapitels der Barlaam-Legende.

auszuschließen ist, daß sie letzten Endes mit dem Barlaam-Roman in Verbindung stehen könnten:

C 1) – 1. September: Vita des **Symeon Stylites** (*BHG* 1686–1687).
C 2) – 3. September: Passio des Bischofs **Anthimus** (*BHG* 135).
C 3) – 6. September: Passio von **Romulus, Eudoxius, Zeno und Macarius** (*BHG* 1604).
C 4) – 11. September: Vita der **Theodora v. Alexandrien, genannt Theodorus** (*BHG* 1730).
C 5) – 13. September: Passio des Centurio **Cornelius** (*BHG* 371).
C 6) – 25. September: Vita der **Euphrosyne** (*BHG* 626).
C 7) – 28. September: Vita des Abtes **Chariton** (*BHG* 301).
C 8) – 23. Oktober: Commentarius auf den Apostel **Iacobus**, den Herrenbruder (*BHG* 764).
C 9) – 12. November: Vita des **Ioannes Eleemosynarius** (*BHG* 888).
C 10) – 15. November: Passio von **Gurias, Samonas und Abibos** (*BHG* 736–738).
C 11) – 24. November: Vita des **Gregorios v. Agrigent**, von Niketas Paphlagon (*BHG* 708, *a Metaphrasta in menologium inserta*).
C 12) – 27. November: Passio des **Iacobus Persa** (*BHG* 773)[67].
C 13) – 5. Dezember: Vita des **Sabas** (*BHG* 1609).
C 14) – 6. Dezember: Vita des **Nikolaus von Myra** (*BHG* 1349).
C 15) – 11. Dezember: Vita des **Daniel Stylites** (*BHG* 490).
C 16) – 18. Dezember: Passio des **Bonifatius** (*BHG* 281–282)[68].
C 17) – 21. Dezember: Passio der **Iuliana** (*BHG* 963).
C 18) – 22. Dezember: Passio der **Anastasia von Rom** (*BHG* 82).
C 19) – 27. Dezember: Vita des **Theodorus Graptus** (*BHG* 1746).
C 20) – 11. Januar: Vita des **Theodosius coenobiarcha** (*BHG* 1778).
C 21) – 18. Januar: Vita des **Athanasius von Alexandria** (*BHG* 183).
C 22) – 20. Januar: Vita des Abtes **Euthymios** (*BHG* 649).
C 23) – 26. Januar: Vita des **Xenophon** (*BHG* 1878).
C 24) – 28. Januar: Vita von **Ephraim dem Syrer** (*BHG* 584).
C 25) – 7. Februar: Passio des **Parthenios von Lampsakos** (*BHG* 1423).
C 26) – Samstag der 5. Fastenwoche: Text über den **Hymnos Akathistos** (*BHG* 1060, *a Metaphrasta in menologium insertum*).
C 27) – 8. Mai: Vita des **Arsenios** (*BHG* 168, *a Metaphrasta in menologium inserta*)[69].

---

[67] Noch unediert; durchgearbeitet im Cod. Monac. gr. 179 (s.XI), fol. 151^r–157^r.

[68] Bereits behandelt bei Volk (wie Anm. 20) 115–116.

[69] Die Wahrscheinlichkeit, daß es sich hier um einen echten Metaphrastentext handelt, ist hoch; s. unten, S. 161.

C 28) – 31. Juli: Vita des **Eudokimos** (*BHG* 607).
C 29) – 15. August: Commentarius auf Leben, Tod und Kleidung **Mariens** (*BHG* 1047–1048).
C 30) – 29. August: Commentarius auf **Johannes d. Täufer** (*BHG* 835–837).

IV.

Die Häufigkeit von Barlaam-Parallelen in Metaphrasten-Texten der 2. Gruppe ist ganz unterschiedlich. Sie reicht von wenigen relativ kurzen Übereinstimmungen in verschiedenen Texten bis zu weit über 20, oft viele Zeilen lang, in den beiden Rekordhaltern – den Viten des Paulus Thebaeus (*BHG* 1468) und Gregorius' des Erleuchters von Armenien (*BHG* 713). Aus letzterer sei ein besonders langes Beispiel gegeben – man beachte jeweils den Kursivdruck:

Ἀλλ' ἐκεῖνος οὐ γενναίως ἔφερε μόνον, ἀλλὰ καὶ πολλὴν τῷ δεσπότῃ τὴν εὐχαριστίαν ἀνέπεμπε, *πολλά* τε *περὶ θεοῦ* τοῖς παροῦσιν *ἐφθέγγετο*, καὶ τὴν εὐσέβειαν αὐτοῖς παρεδείκνυ, εἰ καὶ μὴ τελέως συνίεσαν, ἐφ' οἷς καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον κατῳκτίζετο, διὰ *τὴν ἐντολὴν*, διὰ *τὴν παράβασιν*, διὰ *τὴν ἐπὶ τῇ παραβάσει τοῦ πλάσαντος καταδίκην*. Εἶθ' ἑξῆς *τὰ ἀγαθὰ ἀπηριθμεῖτο*, *ὧν ἀθετήσαντες* τὴν ἐντολὴν *ἑαυτοὺς ἀπεκλείσαμεν· καὶ αὖθις ἐμέμνητο* καὶ *τῶν λυπηρῶν*, *ὅσα μετὰ τὴν ἐκείνων ἀποτυχίαν*, οἴμοι, *κατέλαβεν ἀθλίως ἡμᾶς. Ἐπὶ τούτοις τὰ τῆς φιλανθρωπίας ἐπῆγεν*, *ὅπως τῆς ἡμετέρας φροντίζων ὁ δημιουργὸς σωτηρίας διδασκάλους* ἡμῖν *ἀπέστειλε καὶ προφήτας τὴν τοῦ μονογενοῦς κηρύττοντας σάρκωσιν· ἔπειτα καὶ τὴν ἐκείνου κάθοδον καὶ τὰ ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἀχαρίστων παθήματα*, τὰ ῥαπίσματα, *τὸν σταυρόν*, *τὴν λόγχην*, *τὸν ἑκούσιον θάνατον· τέλος τὴν ἐπανόρθωσιν ἡμῶν*, *τὴν ἀνάκλησιν*, *τὴν εἰς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐπάνοδον· μετὰ ταῦτα τὴν ἐκδεχομένην τοὺς ἀξίους τῶν οὐρανῶν βασιλείαν*, *τὴν ἀποκειμένην τοῖς φαύλοις βάσανον*, *τὸ μὴ σβεννύμενον πῦρ*, *τὸ μὴ λῆγον σκότος*, *τὸν ἀθάνατον σκώληκα*, *καὶ ὅσην ἄλλην οἱ τῆς ἁμαρτίας δοῦλοι κόλασιν ἑαυτοῖς ἐθησαύρισαν*[70].

Und nun die Entsprechung im 21. Barlaam-Kapitel:

Ὑπολαβὼν δὲ ὁ Βαρλαὰμ *πολλὰ περὶ θεοῦ* καὶ τῆς εἰς αὐτὸν εὐσεβείας *ἐφθέγγετο*, καὶ ὡς αὐτὸν μόνον δεῖ ἀγαπᾶν ἐξ ὅλης καρδίας καὶ ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας, καὶ φυλάττειν τὰς αὐτοῦ ἐντολὰς φόβῳ τε καὶ πόθῳ,

[70] Symeon Metaphrastes, Vita s. Gregorii Illuminatoris c. 10, ed. P. De Lagarde, Die Akten Gregors von Armenien neu herausgegeben, *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 35 (1888, ersch. 1889) 89–120, hier 96, 19–34.

καὶ ὅτι αὐτός ἐστι ποιητὴς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Πρὸς τούτοις καὶ τὴν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου διάπλασιν ἀνεμίμνησκε, *τήν* τε δοθεῖσαν αὐτῷ *ἐντολὴν* καὶ *τὴν* ταύτης *παράβασιν, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ παραβάσει τοῦ πλάσαντος καταδίκην*. Εἶτα καθεξῆς *τὰ ἀγαθὰ ἀπηριθμεῖτο, ὧν ἀθετήσαντες ἑαυτοὺς ἀπεκλείσαμεν· καὶ αὖθις ἐμέμνητο τῶν λυπηρῶν, ὅσα μετὰ τὴν ἐκείνων ἀποτυχίαν κατέλαβεν ἀθλίως ἡμᾶς. Ἐπὶ τούτοις τὰ τῆς φιλανθρωπίας ἐπῆγεν, ὅπως τῆς ἡμετέρας φροντίζων ὁ δημιουργὸς σωτηρίας διδασκάλους ἀπέστειλε καὶ προφήτας τὴν τοῦ μονογενοῦς κηρύττοντας σάρκωσιν· ἔπειτα καὶ τὴν ἐκείνου κάθοδον*, τὴν ἐνανθρώπησιν, τὰς εὐεργεσίας, τὰ θαύματα, *τὰ ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἀχαρίστων παθήματα, τὸν σταυρόν, τὴν λόγχην, τὸν ἑκούσιον θάνατον· τέλος τὴν ἐπανόρθωσιν ἡμῶν, τὴν ἀνάκλησιν, τὴν εἰς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐπάνοδον· μετὰ ταῦτα τὴν ἐκδεχομένην τοὺς ἀξίους τῶν οὐρανῶν βασιλείαν, τὴν ἀποκειμένην τοῖς φαύλοις βάσανον, τὸ μὴ σβεννύμενον πῦρ, τὸ μὴ λῆγον σκότος, τὸν ἀθάνατον σκώληκα, καὶ ὅσην ἄλλην κόλασιν ἑαυτοῖς ἐθησαύρισαν οἱ τῆς ἁμαρτίας δοῦλοι*[71].

In allen Fällen, bei denen die Vorlagen der Metaphrasen bekannt sind – die Vorlage *BHG* 712 der gerade angesprochenen metaphrastischen Gregorius-Vita enthält übrigens keinen vergleichbaren Passus –, läßt sich sicher nachweisen, daß die Barlaam-Parallelen in den Metaphrasen tatsächlich Zitate aus dem Barlaam-Roman darstellen. Es ist aber heute noch mehr möglich – etwa eine genaue Eingrenzung des Barlaam-Textes, der von Symeon Metaphrastes und seinem Team benutzt wurde. Es konnte bereits vor einigen Jahren (1994) gezeigt werden, daß der griechische Barlaam-Roman in einer urtextnahen Form und in vier Modifikationen existiert, und auch der Wert dieser fünf Textgruppen konnte erörtert werden[72]. Inzwischen ist die Feinarbeit am Stemma weiter fortgeschritten, und es ist zu bemerken, daß alle diese Textgruppen uns noch heute in Handschriften etwa ab dem Jahr 1000 vorliegen – entweder in kompletten Codices oder partienweise in alten Zeugen mit kontaminiertem Text[73]. Daß Symeon Metaphrastes bzw. sein Team sich stets desselben, heute nicht mehr vorhandenen Zeugen der eher zweitrangigen Barlaam-Modifikation B bediente, wird aus sehr vielen Details ersichtlich. Aufgrund neuerschlosse-

---

71 Text der entstehenden Barlaam-Neuausgabe 21,23–42, entspricht weitgehend *PG* 96, 1045,36 – 1048,19).

72 Vgl. R. Volk, Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuausgabe. *BZ* 86/87 (1993/94) 442–461.

73 Der Cod. Athous Batoped. 384 aus dem frühen 11. Jh. wechselt bei stets gleicher Schreiberhand, die zusätzlich noch zahlreiche Randkorrekturen beisteuert, blockweise zwischen den Modifikationen B, A, dem Urtext und der Modifkation D. Der stark verkürzte Text der Modifikation C existiert mit dem Cod. Athous Iber. 463 ebenfalls schon in einer Handschrift des 11. Jhs., jedoch nie in kontaminierten Textzeugen.

nen metaphrastischen Materials seien hier zwei markante Beispiele angeführt:

1.) Im 4. Kapitel des ohne unmittelbare Vorlage zusammengestellten Kommentars auf den Apostel und Evangelisten Johannes (*BHG* 919) lesen wir, bezogen auf die Bevölkerung der Insel Patmos:

Ὡς δὲ πείθειν οὐκ εἶχον οἷς τὸν ἄνδρα παρ' ἑαυτοῖς ἔχειν ἱκέτευον, *δευτέρας ἱκετηρίας ἀρχή, καὶ δευτέρας πάλιν αἰτήσεις ποιοῦνται*, μὴ ὅλον ἑαυτὸν ἀφελεῖν, *μηδὲ πᾶσαν αὐτῶν καταχέαι τὴν ἀθυμίαν*, … [74].

Man vergleiche die ganz ähnliche Passage aus dem 21. Kapitel des Barlaam-Romans in der Ausgabe von Boissonade und achte dabei auf das Kursive und ganz besonders auf den Nominativ δευτέρας ἱκετηρίας ἀρχή; Barlaam möchte die Rückreise in die Wüste antreten und hat soeben abgelehnt, für seine Mitbrüder und für sich selbst von Ioasaph Geschenke anzunehmen. Prinz Ioasaph macht einen zweiten Überredungsversuch, was dort folgendermaßen lautet:

Ὡς δὲ καὶ ἐν τούτῳ *πείθειν οὐκ εἶχε, δευτέρας ἱκετηρίας ἀρχή, καὶ δευτέραν πάλιν αἴτησιν ποιεῖται*, μὴ πάντη αὐτοῦ παριδεῖν τὰς δεήσεις, *μηδὲ πᾶσαν αὐτῷ καταχέαι τὴν ἀθυμίαν*, … [75].

Daß die überflüssig, in ihrem Nominativ sogar widersinnig wirkenden Worte δευτέρας ἱκετηρίας ἀρχή eine in den Barlaamtext gelangte Randnotiz sein könnten, vermutete bereits der Erstherausgeber Boissonade, denn er fand sie nur im Cod. Paris. gr. 903 vor, nicht jedoch in seiner zweiten Editionshandschrift, dem Paris. gr. 1128[76]. Er hätte sie, meint Boissonades Kommentator Johann Heinrich Christian Schubart (1800–1885), *ohne Bedenken … als Glossem streichen können, indem sie sich fast handgreiflich als solches zu erkennen geben*[77], fand sie jedoch selbst in einem Teil der von ihm kollationierten Wiener Handschriften. Sie fehlen nämlich stets in Handschriften der Modifikationen A und D, die ansonsten einen mit Boissonade weitgehend identischen Text bieten. In der urtextnahen Textgruppe, der nicht zuletzt die älteste datierte Barlaam-Handschrift, der Cod. Kiev. Bibl. Acad. Scient. Ucrain. V 3692 (a.1021) angehört, und der die neue Ausgabe folgt, lautet die Stelle – ebenfalls ohne δευτέρας ἱκετηρίας ἀρχή – etwas anders, denn sie leitet eine in den späteren Modifikationen umschriebene direkte Rede ein:

---

[74] *PG* 116, 692 C 9–13.

[75] *PG* 96, 1052,6–9 entsprechend Boissonade p. 184–185.

[76] Vgl. Volk, Urtext (wie Anm. 72) 450 m. Anm. 34.

[77] J. H. C. Schubart, Historia Barlaami et Joasaph, im vierten Bande der Anecdota Graeca von Boissonade, Paris 1832. *Jahrbücher der Literatur* 63 (Wien 1833) 44–83; 72 (1835) 274–288; 73 (1836) 176–203, hier 275.

Ὡς δὲ ἐν τούτῳ πείθειν οὐκ εἶχεν ὁ Ἰωάσαφ, δευτέραν αἴτησιν ποιεῖται εἰπών· »Μὴ πάντη μου παρίδης τὰς δεήσεις, ὦ πνευματικὲ πάτερ, μηδὲ πᾶσαν καταχέαι μοι ἀθυμίαν θελήσης, …«[78].

Die in den Text gelangte mutmaßliche Randnotiz δευτέρας ἱκετηρίας ἀρχή ist somit reines Merkmal der Modifikation B; sie fehlt auffälligerweise nur in einem einzigen zur Edition herangezogenen Vertreter dieser Textgruppe, nämlich dem Cod. Paris. gr. 1771 (s.XV), der Handschrift, die ohne jegliche Manipulation am Lemma den Barlaam-Roman dem Georgier Euthymios vom Berg Athos zuschreibt. Sie vertritt die Modifikation B auch anderweitig in der besten Form, was die Möglichkeit zumindest nicht ausschließt, daß eventuell Euthymios diese Redigierung nach Wiederentdekkung des georgischen *Balavariani* unter ständiger Heranziehung von Barlaamtexten der urtextnahen Form und der Modifikation A vorgenommen hat, auch wenn der zeitliche Rahmen dafür sehr eng ist. Wie auch immer – Symeon Metaphrastes benutzte für die in seine Umarbeitungen übernommenen Zitate aus dem Barlaam-Roman stets einen Text der Barlaam-Modifikation B, der aber nicht an die hohe Qualität heranreicht, wie sie der Cod. Paris. gr. 1771 mit seinem Euthymios-Lemma verkörpert. Die unter Zuhilfenahme der Modifikation B erarbeitete Modifikation C stammt von einem aufmerksamen Redaktor, der bei seiner rigorosen Straffung des ganzen Textes grammatische Zweifelhaftigkeiten niemals übernahm. Auf ganz einfache Weise gab er hier dem Einschub δευτέρας ἱκετηρίας ἀρχή Sinn – er verschob den Akzent und verwandelte ein Substantiv in ein Verbum, so daß der Satz nun folgendermaßen lautet:

Ὡς δὲ καὶ ἐν τούτῳ πείθειν οὐκ εἶχε, δευτέρας ἱκετηρίας *ἄρχει*, καὶ δευτέραν πάλιν αἴτησιν ποιεῖται, μὴ πάντη αὐτοῦ παριδεῖν τὰς δεήσεις, μηδὲ πᾶσαν αὐτοῦ καταχέαι τὴν ἀθυμίαν, … [79].

2.) Im 3. Kapitel der metaphrastischen Passio des hl. Demetrius (*BHG* 498) lesen wir:

Καὶ διὰ τοῦτο πάντα μὲν ἐπίσης τὰ ἐνταῦθα τερπνὰ διέπτυε, πρὸς ἓν δὲ τοῦτο μόνον εἶχεν ἐρωτικῶς, τὴν εὐσέβειαν, καὶ τὸν ὑπὲρ Χριστοῦ θάνατον ἐδίψα καὶ τὴν ἐκεῖθεν μακαριότητα[80].

Das Kursive entspricht zu 100% dem 1. Barlaam-Kapitel in der reinen, bisher ungedruckten Modifikation B, wie ihn in diesem Bereich der schon erwähnte Cod. Athous Batoped. 384 präsentiert, vgl.:

[78] Barlaam-Neuausgabe 21,108–110.
[79] Vgl. Volk, Urtext (wie Anm. 72) 451.
[80] *PG* 116, 1188 A 5–8.

Καὶ διὰ τοῦτο πολλοὶ τῶν τὴν μοναδικὴν ἐπανῃρημένων τάξιν *πάντα μὲν ἐπίσης τὰ ἐνταῦθα τερπνὰ διέπτυον, πρὸς ἓν δὲ τοῦτο μόνον εἶχον ἐρωτικῶς, τὴν εὐσέβειαν, καὶ τὸν ὑπὲρ Χριστοῦ θάνατον ἐδίψων καὶ τὴν ἐκεῖθεν μακαριότητα*[81].

Nur in dieser Handschrift findet sich wie beim Metaphrasten die Wortstellung τοῦτο μόνον (statt μόνον τοῦτο), während τὴν ἐκεῖθεν μακαριότητα generell ein typisches Merkmal der Modifikation B ist; die urtextnahe Gruppe und die Modifikationen A und D haben stattdessen τῆς ἐκεῖθεν ὠρέγοντο μακαριότητος, in der vom Metaphrasten nie benutzten Modifikation C ist dieser ganze Passus den Kürzungsbestrebungen ihres Redaktors zum Opfer gefallen.

David Marshall Lang war die Verwendung eines relativ genau eingrenzbaren Exemplars der Modifikation B des Barlaam-Romans durch Symeon Metaphrastes natürlich noch ganz unbekannt; seine Annahme aber ist zur Gewißheit geworden – obwohl er einen ganz anderen Zusammenhang vermutete und sich nicht zu Barlaam-Zitaten oder -parallelen bei Symeon Metaphrastes äußerte, von denen er bestenfalls durch den oben in Anm. 22 genannten Aufsatz von Kekelidze wußte: *There was ample opportunity for a copy to fall into the workshop of Simeon Metaphrastes and his disciples, who will have regarded it as welcome grist to their literary mill.*[82]

V.

Möglicherweise können Barlaam-Zitate bei der Klärung der Autorschaft umstrittener Metaphrastentexte mithelfen. Ein solcher Fall liegt bekanntlich mit der Passio des hl. Georg vor. Bereits Allatius (1586/88–1669) schrieb den mit Ἄρτι τοῦ τῆς εἰδωλομανίας νέφους beginnenden, heute als *BHG* 677 bezeichneten Text dem Symeon Metaphrastes zu[83]. Ehrhard stellte jedoch fest, daß die meisten, und vor allem die ältesten noch erhaltenen Exemplare des hier ausschlaggebenden, vom Februar bis April reichenden 9. Bandes des metaphrastischen Menologiums – diese sind Handschriften des 11. Jhs. – den mit Διοκλητιανὸς ὁ Ῥωμαίων αὐτοκράτωρ beginnenden Text *BHG* 676 enthalten. Er stamme von Niketas David, der wohl mit Niketas Paphlagon gleichzusetzen ist, und sei mit *BHG* 675z identisch; für die Übernahme in das metaphrastische Menologium sei lediglich der Prolog des Niketas David weggelassen worden[84]. Der Normaltext des me-

---

[81] Vgl. *PG* 96, 865,11–15 und Barlaam-Neuausgabe 1,62–65.

[82] Lang, Introduction (wie Anm. 22) XXXII.

[83] Vgl. *PG* 114, 123 D.

[84] Vgl. Ehrhard, Überlieferung und Bestand (wie Anm. 14), 2, 610–611; s. a. bereits K. Krumbacher, Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. Vorgetragen am

taphrastischen Menologiums wäre demnach vom Metaphrasten nur verkürzt und inseriert, und es empfehle sich *methodologisch nicht … , einen Text, der erst vom 12. Jahrhundert an in metaphrastischen Hss auftritt, als vom Metaphrasten selbst verfaßt anzuerkennen*[85]. Allerdings sind *beide Texte … inhaltlich eng verwandt und zwar so, daß der Text Ἄρτι den Text Διοκλ. voraussetzt. Es wäre also denkbar, daß der Metaphrast zuerst den von Niketas zubereiteten Text Διοκλ. aufnahm, dann aber mit Hilfe dieses Textes und des Normaltextes*[86] *den Text Ἄρτι ausarbeitete und diesen seiner Sammlung einverleibte*[87]. Genau diese Schlußfolgerung wird durch das Barlaam-Zitat im Text Ἄρτι (*BHG* 677) gestützt. Man vergleiche in seinem 23. Kapitel die Szene, in der der heilige Georg vor einem großen heidnischen Publikum eine Apollon-Statue befragt, ob sie ein Gott sei, und vom innewohnenden bösen Geist, der unfreiwillig die Wahrheit verkündet, die Antwort erhält, daß nur Christus der wahre Gott sei:

Τὸ δὲ ἐνοικοῦν αὐτίκα *πονηρὸν πνεῦμα*, ὥσπερ τῷ τοῦ Ἁγίου φόβῳ καταπειθὲς γενόμενον, *καίτοι φιλοψευδὲς ὄν, ἄκον* ἐκήρυττεν *τὴν ἀλήθειαν*· »Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ θεός«, λέγων, »ὥσπερ οὐδὲ οἱ σὺν ἐμοὶ τὸν ναὸν οἰκοῦντες, ἀλλ᾽ εἷς ἀληθὴς ὁ Χριστός«[88].

Der Passus enthält die hier kursiv gedruckten Elemente aus dem 31. Barlaam-Kapitel, in dem die vom Zauberer Theudas ausgesandten bösen Geister zu diesem zurückkehren und ihre Niederlage eingestehen:

Τὰ δὲ παρὰ τοῦ Θευδᾶ ἀποσταλέντα κατὰ τοῦ θείου παιδὸς *πονηρὰ πνεύματα* ἐπανελθόντα πρὸς αὐτὸν κατησχυμμένα τὴν ἧτταν ἀνωμολόγει *καίτοι φιλοψευδῆ ὄντα*· σύμβολα γὰρ σαφῆ τῆς ἥττης ἐπὶ τῆς πονηρᾶς αὐτῶν ἔφερεν ὄψεως. Ὁ δὲ πρὸς αὐτά φησι· »Καὶ οὕτως ὑμεῖς ἀσθενεῖς καὶ ταλαίπωροι, ὡς ἑνὸς μειρακίου μὴ περιγενέσθαι;« Τότε δὴ τὰ πονηρὰ πνεύματα θείᾳ δυνάμει μαστιζόμενα εἰς φῶς *ἄκοντα τὴν ἀλήθειαν* ἦγεν[89].

Dagegen lautet die entsprechende, den Text *BHG* 677 durchaus beeinflussende – man vergleiche die kursiv gedruckten Anfangsworte – , jedoch keine Anklänge aus dem Barlaam aufweisende Passage im 22. Kapitel von *BHG* 676 lapidar:

---

2. Mai 1908. Aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von A. Ehrhard (*Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-philolog. u. histor. Klasse* 25.3). München 1911, 184 und 191.

[85] Ehrhard, Überlieferung und Bestand (wie Anm. 14), 2, 611.

[86] Damit ist *BHG* 671–672 gemeint; der Metaphrast hätte dann nach zwei Vorlagen über den hl. Georg gearbeitet.

[87] Krumbacher (wie Anm. 84) 195.

[88] *PG* 115, 157 C 10–14.

[89] Barlaam-Neuausgabe 31,4–10, das Kursive im wesentlichen identisch in *PG* 96, 1153,16–24.

Τὸ δὲ ἐνοικοῦν δαιμόνιον τῷ ἀγάλματι φωνὴν τοιαύτην ἀφίησιν· »Οὐκ εἰμὶ θεός, οὐκ εἰμί, ἀλλ᾽ οὐδέ τις τῶν μετ᾽ ἐμοῦ· εἷς ἐστι μόνος θεός, ὃν κηρύσσεις«[90].

Auch die unbestreitbar zweite Vorlage des Metaphrasten, *BHG* 671–672, enthält keine Barlaam-Parallelen; das sicher daraus vom Metaphrasten Übernommene ist kursiv gedruckt, vgl.:

Τὸ δὲ παραμένον πνεῦμα ἀκάθαρτον ἐβόησεν *λέγων· »Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ θεὸς οὐδὲ οἱ* μετ᾽ ἐμοῦ, ἀλλ᾽ εἷς ἐστιν θεὸς *ἀληθινὸς* ὁ ποιήσας τὰ πάντα καὶ ὁ τούτου υἱὸς *ὁ Χριστός*, δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν«[91].

BHG 677 könnte demnach ein nach Fertigstellung des metaphrastischen Menologiums nachgereichter Text und daher wohl eine der spätesten Schöpfungen Symeons und seines Teams sein; bezeichnenderweise wurde ja des öfteren in Codices des 9. Menologium-Bandes der Text *BHG* 676 entfernt und durch *BHG* 677 ersetzt[92]. Eine besonders interessante Dimension bekommt das Problem durch den Umstand, daß *BHG* 677, inc. Ἄρτι τοῦ τῆς εἰδωλομανίας νέφους, in georgischer Übersetzung von Euthymios Iber in einer autographen Handschrift desselben aus dem Jahr 990 (!) existiert; betitelt ist der georgische Text (in französischer Übertragung) *Passion du saint et glorieux martyr du Christ Georges, écrite par Syméon le Logothète, laquelle se lit dans la plupart des églises de la Grèce, parce que celle-là (= l'autre) est blâmée à cause de son obscurité*[93].

Zu bemerken bleibt, daß sich im elektronischen *Thesaurus Linguae Graecae* der Suchbegriff καιτοι … φιλοψευδ außerhalb des Barlaam nicht nachweisen ließ und somit die Übernahme dieser barlaamspezifischen Wendung in zwei weitere metaphrastische Texte als gesichert gelten kann. Es handelt sich zunächst um das 6. Kapitel der Passio des Tryphon (*BHG* 1857); die Rede ist dort von einem bösen Geist, der in Gestalt eines Hundes

---

90 *AASS* April. III (1675) XIV C 7–10.

91 Krumbacher (wie Anm. 84) 49,23–25.

92 Vgl. Ehrhard, Überlieferung und Bestand (wie Anm. 14), 2, 597[7]; 598[12]; 599[15]; 600[18]; 645; 646[3]; 647[5]; 652[11]; 655.

93 Darauf aufmerksam wurde ich durch D. M. Lang, St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph romance. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955) 306–325, hier 314–315, wo *a much abridged selection of some of Euthymius's translations which are still extant* mit einigen vagen, aber vielversprechenden Literaturhinweisen gegeben wird. Der einzige Metaphrastentext dieser Lang'schen Liste ist *Simeon Logothetes: Passion of St. George*. In R. P. Blake, Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos. *ROC* 28 (1931–1932) 289–361; 29 (1933–1934) 114–159 und 225–271, hier 262–264, war die Suche danach erfolgreich: Die georgische Übersetzung von *BHG* 677 findet sich im Cod. Athous Iber. georg. 79, enthaltend *œuvres variées traduites par saint Euthyme: autographe même du saint. Écrit à l'Athos en 990*, auf fol. 98[r]–128[v]. Dieses Übersetzungswerk des Euthymios fehlt in Tarchnišvili / Assfalg (wie Anm. 42) 148–149.

erscheint und mit den kursiv gedruckten Worten aus dem Barlaam-Roman charakterisiert wird:

Ὁ δὲ κύων ἐκεῖνος, *καίτοι* φύσει *φιλοψευδὴς ὤν*, συνωθεῖται καὶ μὴ βουλόμενος πρὸς ἀλήθειαν καὶ ἀκρύπτειν ἤθελε καὶ ὡς ἀπόρρητα συντηρεῖν, ταῦτα καὶ ἄκων ἐπὶ πάντων ὁμολογεῖ· … [94].

Sie fehlen in der noch unedierten Vorlage *BHG* 1856z, die mit dem Metaphrastentext identisch beginnt und endet, und aus der ihrerseits die kursiv gedruckten Worte übernommen wurden:

Ὁ δὲ κύων ἐκεῖνος καὶ μὴ βουλόμενος ὅμως ἐνεργείᾳ τινὶ θείᾳ *καὶ ἄκων* τ' ἀληθὲς *ἐπὶ πάντων* ἀπεκρίνατο· … [95].

Ganz allgemein eine Fundgrube für Barlaam-Übernahmen, deren Behandlung hier viel zu weit führen würde, ist dann die Passio des Cyprianus v. Antiocheia und der Iustina (*BHG* 456); sie enthält καίτοι φιλοψευδὲς ὄν, wiederum bezogen auf einen bösen Geist, in ihrem 13. Kapitel[96].

VI.

Die Durchsicht der Metaphrastentexte führte mehrfach auch zur Aufdeckung der gemeinsamen alten Vorlage – d. h., der Barlaam-Autor wie auch Symeon Metaphrastes verarbeiteten an gewissen Stellen denselben alten Text. Gemeinsame Quelle für beide Autoren ist, wie schon 1996 gezeigt, die als Text „C“ bezeichnete vormetaphrastische Katharinen-Passio. Ähnlich verhält es sich mit den Passionen des Polyeuktos; zunächst seien hier die Parallelen zwischen dem neu erstellten Barlaamtext und dem Metaphrastentext (*BHG* 1568) kursiv, solche zwischen Barlaam und dem alten Polyeuktos-Text (*BHG* 1566–1567) unterstrichen, und das wörtliche NT-Zitat zusätzlich fett gedruckt:

Ταῦτα ὡς ἤκουσεν ὁ τοῦ βασιλέως υἱός, *εὐθὺς διανίσταται καὶ θερμότερος τὴν ψυχὴν γίνεται. Καὶ τὸν* λογισμὸν τοῦ Ναχώρ, πρὸς ἀπόγνωσιν συγκύπτοντα, *ἀναλαμβάνειν ἄρχεται καὶ* στερρότερον *περὶ τὴν Χριστοῦ πίστιν διατιθέναι, λέγων* αὐτῷ τοιάδε· »*Μηδεὶς ἔστω σοι*, ὦ Ναχώρ, <u>περὶ τούτου</u> *δισταγμός. Γέγραπται γὰρ δυνατὸν εἶναι* τὸν θεὸν *καὶ* <u>**ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ**</u>· *ὅπερ τί ἄλλο ἢ τοῦτό ἐστιν*, ὡς ὁ πατὴρ ἔφη Βαρλαάμ, *τὸ* <u>*ἐξ*</u> <u>ἀνελπίστ</u>ων καὶ πάσαις καταχρανθέντων ἀνομίαις *δύνασθαι σωθῆναι* καὶ δούλους γενέσθαι <u>Χριστοῦ</u>, ὃς δι' ἄκραν φιλανθρωπίας ὑπερβολὴν <u>πᾶσι</u> τοῖς ἐπιστρέφουσι τὰς οὐρανίους ἤνοιξε πύλας, *οὐδενὶ τῶν πάντων* τὴν <u>τῆς σωτηρίας ἀποκλείσας</u>

[94] *PG* 114, 1316 D 6–9.

[95] Hier zitiert nach dem in Scheyern als Film vorhandenen Cod. Hieros. Sab. 30 (s.X–XI), fol. 275r I, letzte Zeile – II, 4. Zeile.

[96] Vgl. *PG* 115, 860 B 5.

εἴσοδον, ἀλλὰ συμπαθῶς τοὺς μετανοοῦντας δεχόμενος; *Διὰ ταῦτα γὰρ καὶ τοῖς* περὶ *πρώτην καὶ τρίτην, ἕκτην τε* καὶ ἐννάτην καὶ ἑνδεκάτην ὥραν προσελθοῦσι *τῷ ἀμπελῶνι* ἴσος *ἀφορίζεται ὁ μισθός*, ὡς τὸ ἅγιόν φησιν εὐαγγέλιον· ὥστε, κἂν μέχρι τοῦ νῦν ἐν ἁμαρτίαις κατεγήρασας, ἐὰν θερμῶς προσέλθῃς, *τῶν αὐτῶν τοῖς* ἐκ νεότητος ἀγωνισαμένοις *ἀξιωθήσῃ γερῶν*.«[97]

Man vergleiche das 7. Kapitel der metaphrastischen Polyeuktos-Passio:

Ταῦτα ὡς ἤκουσεν ὁ Νέαρχος, *εὐθύς* τε *διανίσταται καὶ θερμότερος τὴν ψυχὴν γίνεται, καὶ τὸν* φίλον *ἀναλαμβάνειν ἄρχεται καὶ* προθυμότερον *περὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ πίστιν διατιθέναι·* »Μηδείς, ὦ φίλτατε«, *λέγων*, »*μηδεὶς ἔστω σοι* περὶ τούτου *δισταγμός· γέγραπται γὰρ δυνατὸν εἶναι* τῷ θεῷ *καὶ* **ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ**. *Ὅπερ τί ἄλλο ἢ τοῦτο ἐστί, τὸ* ἐξ ἀνελπίστου καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν *δύνασθαι σωθῆναι* καὶ στρατιῶται καταστῆναι Χριστοῦ; Ἐπεὶ καὶ πᾶσιν ἁπλῶς ἡ οὐράνιος ἤνοικται πύλη, *οὐδενὶ τῶν πάντων* ἡ τῆς σωτηρίας ἀποκέκλεισται εἴσοδος. Ὅθεν καὶ ὁ πιστεύων πολὺν τὸν μισθὸν τῆς μακρᾶς ἐκείνοις πίστεως [sic editio; legendum verisimilis μικρᾶς ἐκείνης πίστεως] κομίσεται. *Διὰ ταῦτα γὰρ τοῖς πρώτην καὶ τρίτην, ἕκτην τε* καὶ ἐννάτην ὥραν προσελθοῦσι *τῷ ἀμπελῶνι* κατ' ἴσον *ἀφορίζεται ὁ μισθός*, ὥστε κἂν βραδέως αὐτὸς προσέλθῃς, *τῶν αὐτῶν τοῖς* πρώτοις *ἀξιωθήσῃ γερῶν*.«[98]

Und schließlich die alte Polyeuktos-Passio (*BHG* 1566–1567):

Καὶ ὁ Νέαρχος συνιεὶς τὴν τοῦ μακαρίου Πολυεύκτου γνώμην, ὡς ἅτε δὴ μηδέπω τελείου τυγχάνοντος Χριστιανοῦ, ἀπείρου δὲ τῶν θείων μυστηρίων καθεστηκότος, βουλόμενος πρὸς πίστιν ἐπαγαγέσθαι μείζονα, μνήμην τινὰ τῶν θείων γραφῶν ποιησάμενος, διήγειρεν αὐτὸν λέγων. »Μηδαμῶς, ὦ Πολύευκτε, περὶ τούτου δίσταζε· δύναται γὰρ ὁ θεός, καθὼς γέγραπται, **ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ,** τοῦτ' ἔστιν ἐξ ἀνελπίστου καὶ μὴ προσδοκωμένης προαιρέσεως καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἀνθρώπους Χριστοῦ στρατιώτας καταστῆσαι. Ἰδοὺ τοίνυν, φίλτατε· πᾶσιν ἔθνεσιν ἀνέῳκται ἡ θύρα τῆς αἰωνίου ζωῆς, καὶ τῆς πύλης τῆς ἀθανάτου σωτηρίας ἡ εἴσοδος οὐκ ἀποκέκλεισταί τινι· ὅθεν, κἂν μικρόν τις πιστεύει, μέγαν μισθὸν τῆς μικρᾶς καὶ ἀληθοῦς πίστεως ἐκείνης κομίζεται· διὰ τοῦτο καὶ τὸ εὐαγγέλιον τοῦ σωτῆρος τὸν ἴσον μισθὸν προστάττει δίδοσθαι τοῖς τὴν πρώτην καὶ τὴν τρίτην καὶ ἐννάτην καὶ ἑνδεκάτην ὥραν προσελθοῦσι μισθωτοῖς· ὥστε κἂν ὀψὲ κἂν βραδέως προσέλθῃς τῷ σωτῆρι, τὸν αὐτὸν μισθὸν κομιζόμενος ὀφθήσῃ.«[99]

---

[97] Barlaam-Neuausgabe 28,73–88, großenteils identisch mit *PG* 96, 1128,15–36.

[98] *PG* 114, 424 A 7–B 9.

[99] B. Aubé, Polyeucte dans l'histoire. Étude sur le martyre de Polyeucte d'après des documents inédits. Paris 1882, 91,7–92,10. Die noch unedierte Polyeuktos-Passio *BHG* 1567d ähnelt in diesem Bereich – mir zugänglich im Cod. Hieros. Sab. 30 (s.X–XI), fol. 255r – dem Cod. Paris. gr. 513, dessen Lesarten Aubé im Apparat beisteuert.

Vor allem bei der alten Polyeuktos-Passio achte man nicht nur auf die wortwörtliche Übereinstimmung signalisierenden Unterstreichungen, sondern auch ganz allgemein auf den mit dem Barlaam praktisch identischen Kontext. Daß die Suchbegriffe Αβρααμ und ανελπιστ sich im *TLG* nur im Barlaam benachbart fanden, spricht zusätzlich für die Beeinflussung dieses Abschnitts im 28. Barlaam-Kapitel durch die alte Polyeuktos-Passio.

Bei der metaphrastischen Vita des Eremiten Paulus Thebaeus (*BHG* 1468) handelt es sich um eine klare Metaphrase der sog. griechischen „Vita a“ des Paulus (= *BHG* 1466), und zwar speziell der von den Handschriften V^2T gebotenen Form dieser „Vita a“; diese stellt eine nahezu wörtliche Übersetzung von Hieronymus’ lateinischer Vita Pauli (*BHL* 6596) dar. Hieronymus’ literarisches Können und sein Erzähltalent sind in ihr erkennbar[100]. Symeon Metaphrastes formte also hier einen durchaus hochwertigen Text um und bediente sich zu diesem Zweck auch ausgiebig des Barlaam-Romans. Doch *BHG* 1466, die Vorlage des Metaphrasten, ist auch schon dem Barlaam-Autor eine Quelle gewesen. Nach Jahren treffen Barlaam und Ioasaph in der Wüste wieder zusammen. Diese Szenerie ist eindeutig von der literarisch nicht minder berühmten Zusammenkunft der greisen Eremiten Paulus und Antonius beeinflußt. Man vergleiche den Kontext und die durch Kursivdruck bzw. Unterstreichung kenntlich gemachten wörtlichen Übereinstimmungen von 1) Barlaam-Roman, 2) metaphrastischer Vita (*BHG* 1468) und 3) gemeinsamer Vorlage *BHG* 1466 im Bereich von Barlaams bzw. Paulus’ Worten an den jeweiligen Neuankömmling:

1) … ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν προσκαλεσάμενος ὁ γέρων τὸν πνευματικὸν υἱόν, ὃν διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγέννησε, *λόγου ἥπτετο καὶ* ὁμιλίας πνευματικῆς, »Πάλαι«, *λέγων,* »*ὦ* φίλτατε Ἰωάσαφ, ἐν ταύτῃ σε τῇ ἐρήμῳ κατοικεῖν *ἔδει· καὶ* τοῦτό μοι ὁ Χριστὸς προσευχομένῳ περὶ σοῦ ἐπηγγείλατο *πρὸ τῆς τοῦ βίου τελευτῆς ὄψεσθαι.* … … Νῦν οὖν ἐπειδή *μοι* ὁ τῆς *ἀναλύσεως* καιρὸς *ἐπὶ θύραις καὶ ἡ σύντροφος καὶ ἡλικιῶτις ἐπιθυμία* τοῦ συνεῖναι τῷ Χριστῷ *διὰ παντὸς ἤδη* πεπλήρωται, σὲ μὲν δεῖ καλύψαι *τῇ γῇ* τὸ ἐμὸν σῶμα καὶ τὸν χοῦν *ἀποδοῦναι* τῷ χοΐ, … [101].

2) Ἡμέρας δὲ ἤδη ἐπιφανείσης, *λόγου* καὶ αὖθις ὁ Παῦλος *ἥπτετο*, »Πάλαι«, *λέγων,* »*ὦ* θαυμαστὲ Ἀντώνιε, ἐν ταύτῃ σε τῇ περιχώρῳ κατοικεῖν *ἔδει, καὶ* πάλαι μοι τὸν ὁμόδουλον ὁ Χριστὸς ἐπηγγείλατο *πρὸ τῆς τοῦ βίου τελευτῆς ὄψεσθαι.* Τοίνυν ἐπειδή *μοι* καὶ ὁ τῆς *ἀναλύσεως* καιρὸς *ἐπὶ θύραις καὶ ἡ σχεδὸν ἡλικιῶτις ἐπιθυμία καὶ σύντροφος* τὸ τῷ Χριστῷ συνεῖναι *διὰ παντὸς ἤδη* πληροῦται, τὸ

---

[100] Vgl. K. S. Frank, Paulos v. Theben. *LThK*^{3}, 7 (1998) 1528–1529.

[101] Barlaam-Neuausgabe 39,5–9 und 39,12–15, großenteils identisch mit *PG* 96, 1224,11–17.

λειπόμενόν ἐστι σὲ νῦν παρὰ Χριστοῦ ἀπεσταλμένον καλύψαι μοι τὸ σῶμα *τῇ γῇ*, μᾶλλον δὲ τὴν γῆν *ἀποδοῦναι* τῇ γῇ«[102].

3) Ἡμέρας τε γενομένης, ὁ Παῦλος οὕτω προσεῖπεν τῷ Ἀντωνίῳ· »Πάλαι σε, ἀδελφέ, ἐν ταύτῃ τῇ περιχώρῳ κατοικεῖν ᾔδειν· πάλαι τὸν σύνδουλόν μου ἐπηγγείλατό μοι ὁ Χριστός. Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ τῆς κοιμήσεώς μου ὁ καιρὸς πάρεστιν, καὶ ὅπερ πάντοτε ἐπεπόθουν, ἀναλῦσαι καὶ εἶναι σὺν Χριστῷ, πληρωθέντος τοῦ χρόνου, ὑπολείπεταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος· σὺ ἀπεστάλης παρὰ τοῦ κυρίου ἐπὶ τῆς γῆς τὸ σῶμα μου καλύψαι, μᾶλλον δὲ ἵνα τὴν γῆν τῇ γῇ ἀποδῷς«[103].

Voraussetzung für den gerade behandelten hieronymianischen Paulustext ist die Vita des Mönchsvaters Antonius aus der Feder des Athanasius von Alexandrien (*BHG* 140). Mit ihr haben wir einen der von Symeon Metaphrastes unverändert in sein Menologium übernommenen Texte erreicht; er ist schon in der Barlaam-Erstausgabe von Boissonade als Quelle erkannt worden. Quellen für den Barlaam-Autor waren jedoch auch andere alte, in das metaphrastische Menologium inserierte Texte. Ein solcher ist die Passio des Eustratios und seiner Gefährten (*BHG* 646), ein relativ einfach aufgebauter, aber inhaltlich sehr gehaltvoller Text im vom Metaphrasten ansonsten gern umgearbeiteten Frage- und Antwort-Stil. Ihr entstammt eine ganze Reihe von Wendungen und Gedanken des Barlaam; nur drei Beispiele möchte ich dafür geben:

1) Für den im 2. Barlaam-Kapitel erscheinenden Satz *Ἐκτὸς δὲ λόγου τιμώρει, σφάττε, ποίει ὃ θέλεις*[104] lautet die Vorlage am Ende des 21. Kapitels von *BHG* 646 … *ἐκτὸς λόγων* καὶ ἐξετάσεων *τιμώρει, σφάζε, ποίει ὃ θέλεις*[105].

2) Für den etwas weiter unten im 2. Barlaam-Kapitel erscheinenden Satz *καὶ* ἔδειξέ μοι *ὁδὸν σύντομον καὶ* ῥαδίαν *δι᾽ ἧς δυνήσομαι ἐν τῷ ὀστρακίνῳ τούτῳ σώματι τὴν ἀγγελικὴν ἀσπάσασθαι πολιτείαν*[106] lautet die Vorlage im 9. Kapitel von *BHG* 646 *καὶ* ὑπέδειξας *ὁδὸν* ἐπίτομον *καὶ* ἀταλαίπωρον *δι᾽ ἧς δυνήσομαι, ἐν τῷ ὀστρακίνῳ τούτῳ σώματι* διατελῶν, *τὴν ἀγγελικὴν ἀσπάσασθαι πολιτείαν*[107].

---

[102] Symeon Metaphrastes, Passio des Paulus Thebaeus, cap. 14,20–23, ed. K. T. Corey, in: Studies in the text tradition of St. Jerome's Vitae Patrum by J. F. Cherf [u. a.], ed. by W. A. Oldfather with the assistance of M. D. McNeil [u. a.]. Urbana 1943, 217–233, hier 228.

[103] *BHG* 1466, cap. 11,6–8, ed. K. T. Corey, in: Studies in the text tradition of St. Jerome's Vitae Patrum by J. F. Cherf [u. a.], ed. by W. A. Oldfather with the assistance of M. D. McNeil [u. a.]. Urbana 1943, 158–172, hier 167.

[104] Barlaam-Neuausgabe 2,41–42, identisch mit *PG* 96, 869,6–7.

[105] *PG* 116, 489 D 12. Ποίει ὃ θέλεις entgegnet der heilige Eustratios in diesem Text übrigens ausgesprochen oft.

[106] Barlaam-Neuausgabe 2,93–95, identisch mit *PG* 96, 872,25–27.

[107] *PG* 116, 476 D 8–11.

3) Die Worte des mit dem heiligen Eustratios über Platon und die Verehrung der Götter diskutierenden ἄρχων zu Beginn des 23. Kapitels von *BHG* 646 – *Ἀνέχομαί σου τοῦ θράσους*, Εὐστράτιε, *τῆς προσούσης μοι ἕνεκεν φιλανθρωπίας*[108] – sind vom Barlaam-Autor offenbar auseinandergerissen und auf eine später auch von Symeon Metaphrastes vielfach praktizierte Weise wie Textbausteine an zwei ähnlichen, jedoch weit auseinander liegenden Stellen (im 2. und im 24. Kapitel) verarbeitet worden. Die Stelle im 2. Barlaam-Kapitel ist unkompliziert, da sich keine gruppenspezifischen Textunterschiede finden: *ἀνέχομαί σου τοῦ θράσους, τῆς* προτέρας μου *ἕνεκεν* πρὸς σὲ φιλίας[109]. Die Stelle im 24. Kapitel führt uns wieder die Probleme der Barlaam-Überlieferung vor Augen; sie lautet im Lesetext der Neuausgabe, verkörpert durch die Handschriften der urtextnahen Gruppe: ἀλλ᾽ ὅμως *ἕνεκεν τῆς προσούσης μοι φιλανθρωπίας* ἀνέξομαί σου, ἕως τακτῇ ἡμέρᾳ ἐξετάσω τὰ περὶ σοῦ[110]. In den bisherigen Ausgaben von Boissonade und Kechagioglu stimmt sie dagegen völlig mit der Eustratios-Passio überein – ἀλλ᾽ *ανέχομαί σου τοῦ θράσους τῆς προσούσης μοι ἕνεκεν φιλανθρωπίας*, ἕως τακτῇ ἡμέρᾳ ἐξετάσω τὰ περὶ σοῦ[111] –, was jedoch nicht ursprünglich ist, sondern, insbesondere was den Zusatz τοῦ θράσους angeht, auf einer Kleingruppe innerhalb der Modifikation A sowie auf der Modifikation D beruht.

Wie schon früher gezeigt, sind im 1. Kapitel der metaphrastischen Vita des heiligen Ioannikios (*BHG* 937) wesentliche Teile aus dem Prolog des Barlaam-Romans übernommen[112]. Die ins metaphrastische Menologium inserierte alte Vita der Maria Aegyptiaca (*BHG* 1042 = *CPG* 7675), zugeschrieben dem Sophronios von Jerusalem, macht uns dagegen klar, daß seinerseits der Barlaam-Autor nur ein Zitat gebraucht, wenn er mitteilt, daß er sich der Gefahr bewußt sei, die dem Diener drohe, der das vom Herrn erhaltene Talent unproduktiv in der Erde vergrub, und daß er daher eine bis zu ihm gedrungene erbauliche Geschichte nicht verschweigen werde. Diese Worte in den Anfängen beider Texte sind schlichtweg identisch:

a) Barlaam-Prolog: Τούτῳ οὖν *κἀγὼ* στοιχῶν τῷ κανόνι, ἄλλως δὲ *καὶ τὸν ἐπηρτημένον τῷ δούλῳ κίνδυνον ὑφορώμενος, ὃς λαβὼν* παρὰ *τοῦ δεσπότου τὸ τάλαντον εἰς γῆν ἐκεῖνο κατώρυξε καὶ τὸ δοθέν εἰς ἐργασίαν ἔκρυψεν ἀπραγμάτευτον, ἐξήγησιν* ψυχωφελῆ *ἕως ἐμοῦ καταντήσασαν οὐδαμῶς σιωπήσομαι, …* [113].

---

[108] *PG* 116, 492 D 10–11.
[109] Barlaam-Neuausgabe 2,173–174, identisch mit *PG* 96, 877,3–4.
[110] Barlaam-Neuausgabe 24,26–28.
[111] *PG* 96, 1072,26–28 = Kechagioglu p. 107–108. Das von Boissonade gebotene προσηκούσης beruht allein auf dem berühmten illuminierten Cod. Paris. gr. 1128, einem Vertreter des älteren Zweigs der Modifikation D.
[112] Vgl. Volk (wie Anm. 20) 120–123.
[113] Barlaam-Neuausgabe Prol.,26–30, weitgehend identisch mit *PG* 96, 861,4–10.

b) *BHG* 1042, cap. 1: Ὅθεν *κἀγὼ* φόβῳ τοῦ σιωπᾶν τὰ θεῖα βαλλόμενος, *καὶ τὸν ἐπηρτημένον κίνδυνον τῷ δούλῳ ὑφορώμενος, ὃς λαβὼν ὑπὸ τοῦ δεσπότου τὸ τάλαντον εἰς γῆν ἐκεῖνο κατώρυξε καὶ τὸ δοθὲν εἰς ἐργασίαν ἔκρυψεν ἀπραγμάτευτον, ἐξήγησιν* ἱερὰν ἕως *ἐμοῦ καταντήσασαν οὐδαμῶς σιωπήσομαι*[114].

Gesagt werden muß, daß ein längeres Zitat aus *BHG* 1042 im Florileg zur 3. Bilderrede des Johannes von Damaskus enthalten ist[115]; allerdings *ruhen Text und Florileg praktisch auf dem codex unicus 376 A*[116], dem aus dem 13. Jh. stammenden Neapol. II B 16 (= Sigel D in der Ausgabe). Dieses lange Zitat ist in imag. I 63 = II 59 ganz kurz zusammengefaßt (Ἐν τῷ τῆς ὁσίας Μαρίας βίῳ τῆς Αἰγυπτίας γέγραπται …)[117] und wird dort außer dem Zeugen D auch noch von den Hss. A (für I 63) und F (II 59) geboten, die auch aus dem 13. Jh. stammen. Für die Barlaam-Frage ist allerdings wichtiger, daß im Anfangskapitel der 2. Bilderrede Johannes von Damaskus ebenfalls davon spricht, seine Predigt deshalb verfaßt zu haben, weil er nicht das Schicksal des Dieners erleiden wolle, der das eine Talent fruchtlos vergraben habe:

Ὁ μὲν γὰρ τὰ πέντε *τάλαντα παρὰ τοῦ δεσπότου λαβὼν* ἕτερα πέντε κερδήσας προσήγαγε, καὶ ὁ τὰ δύο ἰσάριθμα δύο· ὁ δὲ τὸ ἓν εἰληφὼς *κατορύξας* καὶ *ἄκαρπον* τοῦτο προσαγαγὼν πονηρὸς δοῦλος ἀκούσας εἰς τὸ ἐξώτερον κατακέκριται σκότος. Ὅπερ ἐγὼ μὴ παθεῖν *ὑφορώμενος* τῷ δεσποτικῷ ὑπείκω προστάγματι καὶ τὸ δεδομένον μοι παρ᾽ αὐτοῦ τοῦ λόγου τάλαντον ὑμῖν παρατίθημι τοῖς φρονίμοις τραπεζίταις, ὅπως ἐλθὼν ὁ κύριός μου εὕροι πολυπλασιαζόμενον καὶ τόκον καρποφοροῦν ψυχῶν καὶ δοῦλον πιστὸν εὑρὼν εἰσαγάγῃ με εἰς τὴν πεποθημένην μοι γλυκυτάτην χαρὰν αὐτοῦ[118].

Wahrscheinlich zog er dazu *BHG* 1042 heran, wie die kursiv gedruckten Schlüsselwörter vermuten lassen. Kotter weist neben Mt 25,14–30 und dem kurzen Vorkommen in Johannes Damascenus' Schrift gegen die Jakobiten – εἰ κατορύξω τὸ τάλαντον, ἀχρεῖος καὶ πονηρὸς διὰ τὸν ὄκνον γινόμενος ἀποπεμφθήσομαι τῆς χαρᾶς τοῦ κυρίου μου [119] – lediglich auf die Parallelität

---

[114] *PG* 87³, 3697 A 9–14. Die Suchbegriffe ταλαντ … απραγματευτ ließen sich, nachdem Sophronios v. Jerusalem dort gar nicht eingearbeitet ist, im *TLG* nur für die Barlaam-Legende nachweisen.

[115] Vgl. Die Schriften des Johannes von Damaskos, 3: Contra imaginum calumniatores orationes tres, besorgt von B. Kotter (*Patristische Texte und Studien* 17). Berlin, New York 1975, III 135 (p. 198–199); es handelt sich um *PG* 87³, 3713 B 16 κλαίουσα bis 3716 A 12 μετάνοιαν, mit Ausnahme der Zeilen 3713 D 13–19 Εἶτα – μετάνοιαν.

[116] Kotter (wie Anm. 115) 25.

[117] Vgl. Kotter (wie Anm. 115) 162.

[118] Kotter (wie Anm. 115) II 1,11–23 (p. 68–69).

[119] Johannes Damascenus, Contra Jacobitas 1,24–26, in: Die Schriften des Johannes von Damaskos, 4: Liber de haeresibus. Opera polemica, besorgt von B. Kotter (*Patristische Texte und Studien* 22). Berlin, New York 1981, 110.

mit dem Barlaam-Roman hin; ebenso wie Dölger war ihm die Zitierung von *BHG* 1042 im Barlaam-Prolog offenbar völlig unbekannt. Auf alle Fälle ist die Tatsache, daß der Barlaam-Autor in diesem Teil des Prologs keine Eigenständigkeit zeigt, nicht als Argument gegen eine eventuelle Identifizierung dieses Autors mit Johannes von Damaskus geeignet. Neben vielem anderen ist übrigens auch der kurze Barlaam-Epilog von der alten Vita der Maria Aegyptiaca und ihrem viel weitschweifigeren Epilog beeinflußt, vgl.

Ἕως ὧδε τὸ πέρας τοῦ παρόντος λόγου, ὃν *κατὰ δύναμιν* ἐμὴν *γεγράφηκα* καθὼς ἀκήκοα παρὰ τῶν ἀψευδῶς παραδεδωκότων μοι τιμίων ἀνδρῶν. Γένοιτο δὲ ἡμᾶς, τούς τε ἀναγινώσκοντας καὶ ἀκούοντας τὴν ψυχωφελῆ διήγησιν ταύτην, *τῆς μερίδος ἀξιωθῆναι τῶν εὐαρεστησάντων τῷ κυρίῳ εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις Βαρλαάμ τε καὶ Ἰωάσαφ τῶν μακαρίων, περὶ ὧν ἡ διήγησις*[120]

mit

Ἕως ὧδε τὸ πέρας τῆς κατ᾽ ἐμὲ διηγήσεως[121]

und

Ἐγὼ δὲ ἅπερ ἀγράφως παρέλαβον, ἐγγράφῳ διηγήσει δεδήλωκα· ἴσως δὲ καὶ ἄλλοι τὸν βίον τῆς Ὁσίας γεγράφασιν, καὶ πάντως ἐμοῦ μεγαλοπρεπέστερον, κἂν οὔπω τι τοιοῦτον εἰς ἐμὴν γνῶσιν ἐλήλυθεν. Πλὴν κἀγὼ *κατὰ δύναμιν* ταύτην *γέγραφα* τὴν διήγησιν, τῆς ἀληθείας μηδὲν προτιμῆσαι θέλων. Ὁ θεὸς δέ, ὁ μεγάλα ἀμειβόμενος τοὺς εἰς αὐτὸν καταφεύγοντας, δῴη τὸν μισθὸν τῆς ὠφελείας τῶν ἐντυγχανόντων τῷ διηγήματι, [καὶ τῷ] τὴν παροῦσαν γραφὴν εἴτουν ἐξήγησιν γραφῇ παραδοθῆναι κελεύσαντι, καὶ *τῆς μερίδος αὐτῶν ἀξιώσει στάσεώς τε καὶ τάξεως Μαρίας ταύτης τῆς μακαρίας, περὶ ἧς ἡ διήγησις*, μετὰ πάντων *τῶν* ἀπ᾽ αἰῶνος *εὐαρεστησάντων αὐτῷ* διὰ θεωρίας καὶ πράξεως[122].

Und sogar die namentliche Vorstellung Barlaams im 6. Kapitel hat ihr Vorbild im 2. Kapitel von *BHG* 1042, man vergleiche

Ἐγένετο γὰρ κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν μοναχός τις σοφὸς τὰ θεῖα, *βίῳ* τε *καὶ λόγῳ κοσμούμενος* καὶ εἰς ἄκρον πᾶσαν μοναχικὴν μετελθὼν πολιτείαν· ὅθεν μὲν ὁρμώμενος καὶ ἐκ ποίου γένους οὐκ ἔχω λέγειν, ἐν πανερήμῳ δέ τινι τῆς Σεννααρίτιδος γῆς τὰς οἰκήσεις ποιούμενος καὶ τῷ τῆς ἱερωσύνης τετελειωμένος χαρίσματι. Βαρλαὰμ *ἦν ὄνομα τούτῳ τῷ γέροντι*[123]

und

Ἐγένετό τις ἐν τοῖς κατὰ Παλαιστίνην μοναστηρίοις ἀνήρ, *βίῳ καὶ λόγῳ κοσμούμενος*, ὃς ἐκ σπαργάνων αὐτῶν τοῖς μοναχικοῖς ἀνετράφη ἤθεσί τε καὶ πράγμασι· Ζωσιμᾶς *ἦν ὄνομα τούτῳ τῷ γέροντι*[124].

---

120 Barlaam-Neuausgabe Epil., 1–6, fast völlig identisch mit *PG* 96, 1240,24–31.

121 *PG* 87^3, 3720 A 5–6.

122 *PG* 87^3, 3725 B 17 – C 11.

123 Barlaam-Neuausgabe 6,1–6, großenteils identisch mit *PG* 96, 896,23–30.

124 *PG* 87^3, 3697 C 1–3700 A 1.

VII.

Zu den unsicheren, floskelhaften Barlaam-Parallelen in Metaphrasten-Texten der 3. Gruppe kann hier nur ganz kurz etwas gesagt werden. Zu ihnen gehören beispielsweise die Worte ἔχει δὲ οὕτως, mit denen sowohl der Barlaam-Prolog als auch viele vom Metaphrasten geschaffene Prologe enden (Barl., Prol. 32–33 = *PG* 96, 861,13–14)[125]. Auffällig ist auch der in dieser Metaphrastentextgruppe häufig erscheinende Hinweis φθάσας ὁ λόγος ἐδήλωσε (Barl. 36,96–97 = *PG* 96, 1204,1); diese Floskel erscheint laut *TLG* in der Zeit vor Johannes von Damaskus allein bei Euseb, ansonsten massenhaft bei nachdamaszenischen und vor allem nachmetaphrastischen Historikern (Anna Komnene, Nikephoros Bryennios, Georgios Akropolites, Dukas). Ihr vierfaches Vorkommen allein in der Vita des Arsenios (*BHG* 168)[126] sollte daher bei der Erörterung deren Alters stutzig machen; denn die *BHG* bezeichnet diesen Normaltext des metaphrastischen Menologiums als inseriert, doch findet sich bei Ehrhard – im Gegensatz zu anderen derartigen Fällen – keinerlei Anhaltspunkt für eine vormetaphrastische Existenz. Neben stilistischen Kriterien macht es die prinzipiell gerne beim Metaphrasten und auch in diesem Text erscheinende, an den Barlaam erinnernde Floskel πάντα λίθον, τὸ τοῦ λόγου, κινήσας[127] zusätzlich wahrscheinlich, daß es sich bei der Arsenios-Vita *BHG* 168 um einen echten Metaphrastentext handeln könnte, zumal ja auch wirklich alte Texte über diesen Heiligen (*BHG* 167y–167z) bekannt sind.

VIII.

Ein vormetaphrastischer Text etwas unklaren Alters ist schließlich die Vita des gebürtigen Edesseners und Sabasmönches Theodoros, der angeblich in der ersten Hälfte des 9. Jhs. als Bischof von Edessa amtierte und später als Abt von Mar Saba starb (*BHG* 1744); geschrieben hat sie sein vorgeblicher Neffe und Augenzeuge, ein Bischof Basileios von Emesa. Sie gilt heute als hagiographischer Roman, im späten 9. oder frühen 10. Jh. verfaßt als Apologie des Christentums gegenüber dem Islam und als Pro-

[125] Vgl. Volk (wie Anm. 20) 115, Anm. 255 und 123 m. Anm. 287.

[126] N. S. Phirippides (Hrsg.), Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀρσενίου τοῦ Μεγάλου κατὰ χειρόγραφον μεμβράνινον κώδικα τοῦ ιδ′ αἰῶνος τῆς βιβλιοθήκης τοῦ πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας. *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 34 (1935) 33–55 und 189–201, hier 38,2; 46,8; 189,22–190,1 und 195,20.

[127] Phirippides (wie Anm. 126) 39,22, identisch mit Barlaam-Neuausgabe 2,17 (= *PG* 96, 868,22–23).

pagandaschrift für Mar Saba[128]. In seinem 1931 erschienenen temperamentvollen und meinungsbildenden Aufsatz über die lateinische Barlaam-Übersetzung von 1048 und die aus ihr zu ziehenden weitreichenden Schlußfolgerungen weist Paul Peeters auf alarmierende Weise auf diesen Text hin[129]: Das Lemma des Barlaam-Romans, in dem ein Mönch Johannes vom Sabas-Kloster die indische Geschichte nach Jerusalem gebracht hat, sei eine Fälschung; Grundlage sei die im 95. Kapitel von *BHG* 1744 enthaltene Erzählung eines Einsiedlers namens Johannes über ἐν … τῇ ἐνδοτέρᾳ τῆς Ἰνδικῆς χώρας in großen umgekippten Fässern einer untergegangenen Kultur lebende christliche Anachoreten[130]. Dieser Mönch – sein Name Johannes erscheint an dieser Stelle nicht, sondern 21 Druckseiten weiter vorne[131] – lebt aber nicht im Sabas-Kloster, sondern erzählt seine Eindrücke von Indien in der Nähe von Bagdad einem kürzlich von Bischof Theodoros von Edessa zum Christentum bekehrten und getauften Kalifen namens Muawija (Μαυΐας), der wohl reine Fiktion ist. Ob in *BHG* 1744 noch irgendwelche anderen mehr oder weniger auffälligen Parallelen mit dem Barlaam-Roman, den er für jünger als die Theodoros-Vita hält, existieren, teilt Peeters nicht mit. Zudem ist heute seine mit keinerlei Textvergleich untermauerte Ansicht absolut unhaltbar, daß es kein einziges Indiz gebe, um den Barlaam-Roman in die Zeit vor Symeon Metaphrastes zu datieren[132]. Und inzwischen gibt es noch eine weitere Theorie zu eventuellen Verbindungen zwischen *BHG* 1744 und dem Barlaam. Falls nämlich die Vermutung richtig wäre, daß die Produktion griechischer Texte in den orientalischen Patriarchaten im 9. Jh. selten wird oder gar zum Erliegen kommt, so stellte Sidney H. Griffith 1986 in ganz anderem Zusammenhang fest, dann bedürfen drei Werke aus diesem Raum und Zeitpunkt besonderer Aufmerksamkeit[133]. Es handelt sich bei ihnen 1) um den Brief der drei orientalischen Patriarchen an Kaiser Theophilos, angeblich 836 auf einer Synode zu Jerusalem verfaßt, 2) um die Vita des Theodoros von Edessa (*BHG* 1744) und

---

128 Vgl. U. Zanetti, Theodoros, hl., Bf. v. Edessa. *LThK*³, 9 (2000) 1410–1411 und A. Kazhdan, Theodore of Edessa. *ODB*, 3 (1991) 2043.

129 P. Peeters, La première traduction latine de „Barlaam et Joasaph“ et son original grec. *AnBoll* 49 (1931) 276–312, hier 296–298.

130 Vgl. Peeters (wie Anm. 129) 296–297, *BHG* 1744 zitierend nach I. Pomjalovskij (Hrsg.), Žitie iže vo svjatych otca našego Feodora archiepiskopa Edesskago. St.-Petersburg 1892, 101,21–102,3.

131 Vgl. Pomjalovskij (wie Anm. 130) 80,5.

132 Vgl. Peeters (wie Anm. 129) 307.

133 Vgl. S. H. Griffith, Greek into Arabic: Life and letters in the monasteries of Palestine in the ninth century; the example of the Summa Theologiae Arabica. *Byz* 56 (1986) 117–138, hier 131.

3) um den Barlaam-Roman, den Griffith aufgrund der damals noch ganz neuen, noch ungedruckt privat in Washington, D.C. zirkulierenden Theorie Kazhdans als Werk des 9. Jhs. ansieht[134]. Alle diese drei Werke könnten – und nach Griffith sei dies *the most commendable hypothesis*[135] – in Konstantinopel und gar nicht im Orient entstanden sein, vielleicht unter aktiver Mithilfe von dort lebenden, aus Palästina geflohenen Mönchen[136]. Der Brief der drei orientalischen Patriarchen wurde seither zweimal neu ediert[137], und Griffiths Hypothese wird darin überhaupt nicht angesprochen; irgendwelche Parallelen mit der Barlaam-Legende weist er im übrigen nicht auf. Umso mehr Grund lag also vor, auch die Theodoros-Vita *BHG* 1744 nach Barlaam-Parallelen zu untersuchen, und es fanden sich viele kleine und einige ziemlich umfangreiche, von denen man sich die wohl interessanteste

[134] Vgl. Griffith (wie Anm. 133) 131 m. Anm. 47. – Diese Theorie ist heute wohlbekannt, vgl. A. Kazhdan, Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Ioasaph not written. *Zu Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9. 12. 1986*. Amsterdam 1988, 1187–1209, nachgedruckt in Ders., Authors and texts in Byzantium (*Variorum Collected Studies* 400). Aldershot 1993, Teil IX. Ohne eigene Hss.-Kollation geht sie von einem einheitlichen Barlaam-Text aus und ist sowohl gegen Johannes von Damaskus als auch gegen Euthymios gerichtet; der Autor müsse vielmehr zeitlich zwischen diesen beiden Polen gesucht werden. *The Greek Barlaam, most probably, belonged to the corpus of Sabaite apologetic literature of around 800* (a.a.O. 1207). Der mit großem Vorbehalt (*only shadowy hypothesis*, a.a.O. 1206) genannte mögliche Autor-Kandidat – an einem Sabas-Mönch Johannes führte für Kazhdan damals kein Weg vorbei – ist der in der Vita des Stephanos Sabaïtes (*BHG* 1670) erscheinende Johannes, der im Sabaskloster viel Erbauliches erzählte (*πολλὴν δὲ καὶ τῶν λόγων αὐτοῦ καὶ τῶν διηγημάτων τὴν ὠφέλειαν καὶ ψυχικὴν εὐεργεσίαν ἐκαρπούμεθα* [*AASS* Iul. III, 545A]) und später Bischof von Charachmoba wurde.

[135] Griffith (wie Anm. 133) 131.

[136] Vgl. Griffith (wie Anm. 133) 131–133. – Diesen Gedanken hat Kazhdan in seinem posthum erschienenen Spätwerk A history of Byzantine literature (wie Anm. 26) 99 m. Anm. 14 aufgegriffen, kommt aber insgesamt zu dem Schluß, daß wir von einer Lösung der Autorfrage des Barlaam noch weit entfernt sind: *If we assume that the author of the* Barlaam *was not Damaskenos, but another member of the community of St. Sabas, when could the work have been compiled? Theophanes says that the famous lavrae of St. Chariton and of St. Sabas were deserted by either 809 or 813. If we take this statement at face value, John Sabaite must have written before this date. But can we be sure that the great work was created in Mar-Saba or in Jerusalem and not in Constantinople, in the milieu of Palestinian émigrés, as may well have been the case with the* Vita of Theodore of Edessa*? To sum up, we should stress that the complex issue of the authorship of the* Barlaam *is still far from solved.*

[137] H. Gauer, Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten (*Studien und Texte zur Byzantinistik* 1). Frankfurt am Main [u. a.] 1994 und J. A. Munitiz [u. a.] (Hrsg.), The letter of the three patriarchs to emperor Theophilos and related texts. Camberley/Surrey 1997.

unbedingt vor Augen führen sollte. Sie erscheint im 42. Kapitel von *BHG* 1744, wo Theodoros als zum Bischof von Edessa ernannter Mönch des Sabas-Klosters Abschied von seinen Mitbrüdern nimmt:

… τότε δὴ γίνεται πρᾶγμα δακρύων ἄξιον· περιστάντες γὰρ αὐτὸν ἅπας ὁ τῶν μοναζόντων χορὸς *τί μὴ πρὸς οἶκτον ἔλεγον, ποίαν θρήνων ὑπερβολὴν ἀπελίμπανον* (v. l. κατελίμπανον); Ἔνθεν οἱ μοναχοί, ἐκεῖθεν ὁ μέγας Θεόδωρος *περιέβαλλον* ἀλλήλους, περιέψων, τὴν διαίρεσιν ἀπηγόρευον. Οἱ πατέρες ἐθρήνουν τὸν χωρισμὸν (v. l. τὴν ἀποδημίαν) τοῦ καλοῦ συνασκητοῦ, *ὥσπερ τῷ ἐκείνῳ συνεῖναι ζῶντες*, ὁ ὅσιος ὠλοφύρετο τὴν στέρησιν τῆς καλῆς ἡσυχίας καὶ τῶν ἴσα ψυχῆς φιλουμένων αὐτῷ πατέρων καὶ ἀδελφῶν[138].

Die Übereinstimmungen mit dem 36. Barlaam-Kapitel, in dem am Ende König Ioasaph Abschied von seinem Volk nimmt, um als Einsiedler in die Wüste zu gehen, sind frappierend, und es empfiehlt sich, hier gleich die ganze Abschiedsszene abzudrucken, da wir sie bald nochmals benötigen:

Τότε δὴ γίνεται πρᾶγμα δακρύων ὡς ἀληθῶς *ἄξιον. Περιστάντες γὰρ αὐτὸν* ἅπαντες, *ὥσπερ τῷ ἐκείνῳ συνεῖναι ζῶντες καὶ τῇ διαιρέσει μέλλοντες συναφαιρεῖσθαι καὶ τὰς ψυχάς, τί μὴ πρὸς οἶκτον ἔλεγον; Ποίαν θρήνων ὑπερβολὴν ἀπελίμπανον;* Κατεφίλουν *αὐτόν, περιέβαλλον· παραφρονεῖν αὐτοὺς ἐποίει τὸ πάθος.* »Οὐαὶ ἡμῖν«, ἐβόων, »τῆς χαλεπῆς ταύτης δυστυχίας«. Δεσπότην αὐτὸν ἀνεκαλοῦντο, πατέρα, σωτῆρα, εὐεργέτην. »Διὰ σοῦ«, φησί, »τὸν θεὸν ἐγνώκαμεν, τῆς πλάνης λελυτρώμεθα, τῶν κακῶν πάντων ἀνάπαυσιν εὕρομεν. Τί λοιπὸν ἔσται ἡμῖν μετὰ τὸν σὸν χωρισμόν; Ποῖα οὐ καταλήψεται κακά;« Τοιαῦτα λέγοντες τὰ στήθη ἔπαιον καὶ τὴν κατασχοῦσαν αὐτοὺς ἀνωλοφύροντο συμφοράν. Ὁ δὲ λόγοις αὐτοὺς παρακλήσεως τῶν πολλῶν κατασιγάσας οἰμωγῶν καὶ συνεῖναι τῷ πνεύματι ἐπαγγειλάμενος, ὡς τῷ γε σώματι ἀδύνατον ἤδη τοῦτο γενέσθαι, τοιαῦτα εἰπὼν πάντων ὁρώντων ἐξέρχεται τοῦ παλατίου. Καὶ εὐθὺς πάντες συνείποντο, *τὴν ὑποστροφὴν ἀπηγόρευον, τὴν* πόλιν, *ὡς μηκέτι δυνατὸν ὄμμασιν ὀφθῆναι τοῖς ἑαυτῶν, ἀπεδίδρασκον. Ὡς δὲ* τῆς πόλεως ἔξω γεγόνασι *μόλις ποτέ, τῇ τοῦ λόγου τομῇ παραινοῦντος* αὐτοῦ *καὶ δριμυτέραν που τὴν ἐπιτίμησιν ἐπιφέροντος, ἀπ᾽ αὐτοῦ διερράγησαν* καὶ *ἄκοντες ἐπανήρχοντο, πυκνῶς αὐτοῖς τῶν ὀφθαλμῶν ἐπιστρεφομένων καὶ τὴν πορείαν τοῖς ποσὶν ἐγκοπτόντων.* Τινὲς δὲ τῶν θερμοτέρων καὶ ὀδυρόμενοι μακρόθεν ἠκολούθουν αὐτῷ, ἕως ἡ νὺξ ἐπελθοῦσα διέστησεν αὐτοὺς ἀπ᾽ ἀλλήλων[139].

Welcher Text aber ist älter? Dies läßt sich aus diesen Parallelen strenggenommen noch nicht ersehen, in denen zudem der ursprüngliche Barlaamtext und seine Modifikationen A bis D praktisch identisch sind. Immerhin ließen sich im *TLG* der Suchbegriff συνειναι … ζων, die Wendungen γίνεται

---

[138] Pomjalovskij (wie Anm. 130) 38,22–29.

[139] Barlaam-Neuausgabe 36,185–208, identisch mit *PG* 96, 1208,21–1209,11.

πρᾶγμα δακρύων ἄξιον und τί μὴ πρὸς οἶκτον ἔλεγον sowie der Ausdruck θρήνων ὑπερβολή außerhalb der Barlaam-Legende nicht nachweisen. Von Interesse ist daher sicher die Beobachtung, daß die Szene im 11. Kapitel der metaphrastischen Johannes-Chrysostomos-Vita (*BHG* 875), in der der Heilige im Zusammenhang mit seiner Priesterweihe durch Bischof Flavianos Abschied von seinem Kloster bei Antiocheia nimmt, den Eindruck erweckt, als sei sie aus der Barlaamstelle (kursiv) und *BHG* 1744 (unterstrichen) zusammenkomponiert, wobei die Heranziehung des Barlaam-Romans schon umfangmäßig dominiert:

… καὶ τῇ ἐξῆς τῷ ἱεράρχῃ μέλλοντος συναποδημεῖν, *γίνεταί* τι *πρᾶγμα δακρύων ὡς ἀληθῶς ἄξιον*. [Μνήμης ἀξιούμενον καὶ ζημία ταῖς φιλανθρωποτέραις ψυχαῖς καὶ συμπάσχειν ἐν τοῖς τοιούτοις ἐπισταμέναις.] *Περιστάντες γὰρ αὐτὸν* ἅπας ὁ τῶν μοναζόντων χορός, *ὥσπερ τῷ ἐκείνῳ συνεῖναι ζῶντες καὶ τῇ διαιρέσει μέλλοντες συναφαιρεῖσθαι καὶ τὰς ψυχάς, τί μὴ πρὸς οἶκτον ἔλεγον; Ποίαν θρήνων ὑπερβολὴν ἀπελίμπανον;* Περιέψων *αὐτόν, περιέβαλλον,* ἑαυτοὺς τοῖς τούτου μέλεσι συμπαρέβαλλον. *Παραφρονεῖν αὐτοὺς ἐποίει τὸ πάθος* ἐνόν, ἡγοῦντο συνάψειν αὐτῷ καὶ τὰ σώματα, *τὴν ὑποστροφὴν ἀπηγόρευον, τὴν* μονήν, *ὡς μηκέτι δυνατὸν ὄμμασιν ὀφθῆναι τοῖς ἑαυτῶν, ἀπεδίδρασκον. Ὡς δὲ μόλις ποτὲ τῇ τομῇ τοῦ λόγου,* καὶ τοῦτο μὲν τοῦ μεγάλου, τοῦτο δὲ τοῦ ἀρχιερέως *παραινοῦντος καὶ δριμυτέραν που καὶ τὴν ἐπιτίμησιν ἐπιφέροντος, ἀπ᾽ αὐτοῦ διερράγησαν,* οἱ μὲν *ἄκοντες ἐπανήρχοντο πυκνῶς αὐτοῖς τῶν ὀφθαλμῶν ἐπιστρεφομένων καὶ τὴν πορείαν τοῖς ποσὶν ἐγκοπτόντων,* οἱ δὲ περὶ τὸν μέγαν τῆς ὁδοῦ εἴχοντο, εὐθὺ τῆς ἐκκλησίας ἐλαύνοντες[140].

Die von Symeon Metaphrastes stets benutzte Barlaam-Modifikation B hat die in *BHG* 875 erscheinende Wortstellung τῇ τομῇ τοῦ λόγου (anstelle von τῇ τοῦ λόγου τομῇ im Barlaamtext der Neuausgabe), wodurch die Suche nach einer Vorlage des Metaphrastentextes *BHG* 875, die auch den Barlaam beeinflußt haben könnte, schon fast überflüssig erscheint. Tatsächlich tun wir uns mit der Vorlagenbestimmung etwas schwer. Die bisher offenbar nur

[140] *PG* 114, 1073 C 10–1076 A 2. Die das mutmaßliche Barlaam-Zitat unterbrechenden, eckig eingeklammerten Worte finden sich derart bereits in der bei Migne nur nachgedruckten Ausgabe von H. Savilius (Hrsg.), S. Ioannis Chrysostomi opera graece, 8. Eton 1612, 383,20–22; Angaben dazu macht Savilius weder auf dieser Seite noch in seinen Notae in tomum octavum. Seine Textgrundlage sind zwei unzureichend beschriebene Pariser Hss.; nur eine von ihnen wird diese eingeklammerte nichtursprüngliche, nicht aus dem Barlaam geflossene Ergänzung enthalten. Sie findet sich auch nicht in der bei Migne parallel abgedruckten lateinischen Übersetzung von Surius, deren zugrundeliegende griechische Hs. im übrigen ganz unbekannt ist, vgl. Ehrhard, Überlieferung und Bestand (wie Anm. 14), 2, 454, Anm. 2. Auch der Satz παραφρονεῖν αὐτοὺς ἐποίει τὸ πάθος ließ sich übrigens im *TLG* außerhalb der Barlaam-Legende nicht nachweisen (Suchbegriffe παραφρονειν … παθος).

maschinenschriftlich vollständig edierte älteste Chrysostomos-Vita des Pseudo-Martyrius von Antiocheia (*BHG* 871 = *CPG* 6517)[141] wird heute mit überzeugenden Argumenten als ein schon sehr bald nach dem Tod des Heiligen entstandenes Dokument des 5. Jhs. angesehen[142]. Ihre beiden mir zugänglichen Teileditionen[143] berühren die Priesterweihe des Johannes Chrysostomos nicht. Sichere Quellen des Symeon Metaphrastes sind die lange Chrysostomus-Vita des Georgios von Alexandrien (*BHG* 873 = *CPG* 7979) und die anonyme Chrysostomus-Vita *BHG* 876[144]; sie handeln ausgiebig von der Priesterweihe des Heiligen und dem Weggang von seinem Kloster, der Barlaam-Autor kann aus ihnen jedoch so gut wie überhaupt nichts wörtlich für seine Abschiedsszene entnommen haben. Man betrachte zunächst die Vita des Georgios von Alexandrien (*BHG* 873 = *CPG* 7979)[145]:

Προσκαλεσάμενος δὲ αὐτοὺς ὁ ἐπίσκοπος καὶ πᾶσαν τὴν ἀδελφότητα, παρήγγειλεν ἀμφοτέροις τὰ πρέποντα πρὸς σωτηρίαν· καὶ ἐπευξάμενος αὐτοῖς καὶ τὰς χεῖρας ἐπιτεθηκὼς ἐποίησεν αὐτοὺς ἡγουμένους. Πάντες δὲ οἱ ἀδελφοὶ ἐδάκρυον πικρῶς, καταρρέοντες [Sav. καταρραίνοντες] τὴν γῆν δάκρυσιν, βοῶντες καὶ λέγοντες· »Οὐαὶ ἡμῖν· τίνος ἐστερήθημεν σήμερον; Ποῦ εὑρίσκωμεν [Sav. εὑρήσομεν] λοιπὸν τὸν ἐπαλείφοντα καὶ ἰώμενον ἡμῶν τὰ τῆς ψυχῆς τραύματα; Τίς ὁ διδάσκων καὶ νουθετῶν τὰ πρὸς σωτηρίαν, τίς ὁ [Sav. τίς ὁ: καὶ] ὁδηγῶν τὰς ψυχὰς ἡμῶν πρὸς τὸ συμφέρον; Ἀληθῶς μεγάλου ἀγαθοῦ ἐστερήθημεν καὶ ἀλλότριοι γεγόναμεν, ξενωθέντος τοῦ ποιμένος ἡμῶν ἐξ ἡμῶν *καὶ ὀρφανισθέντες τοῦ πατρὸς ἡμῶν* [Kursives om. Sav.].« Ἔλεγον δὲ καὶ πρὸς τὸν ὅσιον Ἰωάννην [Sav. πρὸς τὸν ὅσιον Ἰωάννην: τῷ ὁσίῳ Ἰωάννῃ]· »Καὶ ἡμεῖς σὺν

---

141 F. van Ommeslaeghe, De lijkrede voor Johannes Chrysostomus [thes. dactyl.]. Leuven 1974; sie war mir bisher unzugänglich.

142 Vgl. F. van Ommeslaeghe, Le valeur historique de la Vie de S. Jean Chrysostome attribuée à Martyrius d'Antioche (*BHG* 871), in: Studia Patristica XII. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971, part 1 (*TU* 115). Berlin 1975, 478–483.

143 L. A. Mingarelli, Graeci codices manu scripti apud Nanios patricios Venetos asservati. Bologna 1784, 337–338 und A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca, 2. Rom 1844, 546–551 = *PG* 47, XLIII–LII.

144 Vgl. a. Chr. Baur, Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 1. München 1929, XXI–XXII.

145 Erstausgabe: Savilius (wie Anm. 140) 8, 157–265 nach den Codd. Vat. Palat. gr. 80 (s.XII), fol. 11v–181r und Monac. gr. 155, fol. 1r–117v (s. XIV und XVI). Auch als *BHG* 873bd bezeichnete Neuausgabe: F. Halkin (Hrsg.), Douze récits sur saint Jean Chrysostome (*Subsidia hagiographica* 60). Brüssel 1977, 69–285 nach den Codd. Vind. hist. gr. 5 (ca. a. 1000), fol. 135r–235r und Athous Iber. 263 (s. XV), fol. 373v–466v. Halkin folgt in der Kapitelzählung der Savilius-Ausgabe, gibt aber leider die von dieser gebotenen Lesarten nicht in seinem Apparat wieder; ich habe sie für den hier abgedruckten Abschnitt des 16. Kapitels vermerkt.

σοὶ ἐξερχόμεθα ἐκ τοῦ μοναστηρίου. Οὐκέτι γὰρ καρτεροῦμεν ἐν αὐτῷ, σὲ μὴ βλέποντες [Sav. βλέποντες: ἔχοντες μεθ' ἡμῶν].« Καὶ αὐτὸς δὲ *ὁ μακάριος Ἰωάννης* [Kursives om. Sav.] κλαίων ἔλεγεν *πρὸς αὐτούς* [Kursives om. Sav.]· »Ἀληθῶς, πατέρες καὶ ἀδελφοί μου, οὔτε ἐγὼ ἐβουλόμην *στερηθῆναι* [Kursives om. Sav.] τῆς ἁγίας ὑμῶν καὶ ἐναρέτου συνοδίας [Sav. καὶ ἐναρέτου ὑμῶν χωρισθῆναι συνοδίας]· καὶ πολλὰ περὶ τούτου παρεκάλεσα, καὶ οὐκ ἴσχυσα ἀνῦσαι τὸ καταθύμιον. Ἀλλὰ τί δράσω οὐκ οἶδα· δοῦλος γάρ εἰμι τοῦ κυρίου μου *καὶ θεοῦ* [Kursives om. Sav.] Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ οὐ τολμῶ *οὔτε δύναμαι* [Kursives om. Sav.] ἀντιστῆναι τῇ κελεύσει αὐτοῦ. Πλὴν ἰδοὺ ἔχετε τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν, ἄνδρας εὐλαβεῖς καὶ ἐν ἀρετῇ βίου διαπρέποντας· ἀκούσατε αὐτῶν ὡς πατέρων. Ὁ δὲ κύριος καὶ θεὸς ἡμῶν εὐλογήσῃ αὐτοὺς καὶ καταπέμψῃ ἐπ' αὐτοὺς τὸ πανάγιον [Sav. ἅγιον] αὐτοῦ πνεῦμα πρὸς τὸ ποιμᾶναι ὑμᾶς κατὰ τὸ ἅγιον αὐτοῦ θέλημα· ὁδηγήσῃ δὲ καὶ ὑμᾶς εἰς τὸν φόβον αὐτοῦ καὶ σώσῃ ἀπὸ παντὸς διαβολικοῦ πειρασμοῦ.« Τούτοις καὶ τοῖς [Sav. add. τοιούτοις] παραπλησίοις λόγοις παραμυθούμενος αὐτοὺς παρεκάλεσε τὸν ἐπίσκοπον ποιῆσαι αὐτοῖς εὐχὴν πρὶν ἢ ἐξέλθωσι τοῦ μοναστηρίου. Εὐξαμένου δὲ αὐτοῦ καὶ πάντων εἰπόντων τὸ ἀμήν, ἐξῆλθον [Sav. ἐξῆλθεν] ὅ τε ἐπίσκοπος καὶ ὁ μέγας Ἰωάννης· καὶ πάντες [Sav. add. δὲ] οἱ ἀδελφοὶ ἐξῆλθον σὺν [Sav. συνεξῆλθον] αὐτοῖς καταλείψαντες τὸ μοναστήριον μὴ ἔχον τινὰ ἐν αὐτῷ. Ἰδὼν δὲ τοῦτο ὁ Ἰωάννης παρεκάλεσε τὸν ἐπίσκοπον ἀπολῦσαι αὐτούς· οἱ δὲ οὐ κατεδέχοντο. Θεασάμενος δὲ τὸ ἐπίμονον αὐτῶν, τῷ ἐπιτιμίῳ *κατέδησεν αὐτούς, ἀφορίσας τῶν ἁγίων μυστηρίων τοὺς παρακούσαντας* [Sav. κατέδησεν – παρακούσαντας: τῶν ἁγίων μυστηρίων ἀφόρησεν (ἴσ. ἀφώρισεν in marg.) αὐτούς]. Τότε *γοῦν* [Kursives om. Sav.] ἀναγκασθέντες οἱ ἀδελφοὶ ὑπέστρεφον εἰς τὸ μοναστήριον τύπτοντες τὰ στήθη καὶ ὀδυρόμενοι ἐπὶ τῇ στερήσει αὐτοῦ[146].

Auch die im gleichen Zusammenhang stehende Abschiedsszene im 20. Kapitel der wohl aus der Mitte des 10. Jhs. stammenden, relativ selten überlieferten anonymen Vita *BHG* 876[147] zeigt in ihrer Wortwahl keine Gemeinsamkeiten mit dem Metaphrastentext und stimmt auch mit der Barlaam-Legende nicht überein:

Τούτων οὕτω γενομένων, καὶ αὐτοῦ τῇ ἑξῆς ἅμα τῷ ἱεράρχῃ ἐξιέναι μέλλοντος, ἦν ὁρᾶν ὥσπερ ἑνὸς σώματος εἰς δύο τομήν, οὕτω τοῖς μοναχοῖς κατώδυνον τότε τὴν Ἰωάννου ἀπ' αὐτῶν γινομένην διάστασιν. Οἱ μὲν οὖν αὐτῶν δάκρυσι καταρραινόμενοι καὶ θρήνοις κατολοφυρόμενοι καὶ βοαῖς, οὐ σώματος μετάστασιν, ἀλλ' ἰδίαν ψυχῆς νέκρωσιν τὴν ἐκείνου μετάστασιν ἐλογίζοντο· οἱ δὲ

---

[146] Savilius (wie Anm. 140) 8, 177,44–178,24 = Halkin, Douze récits (wie Anm. 145) 111,30–113,2.

[147] Ediert bisher nur bei Savilius (wie Anm. 140) 8, 294–371 nach Cod. Vindob. hist. gr. 52 (a.1557), fol. 1v–78r, der eine Abschrift des heutigen Cod. Monac. gr. 108, fol. 7–82 (s.XI) ist.

καὶ ἐνέκειντο τολμηρότερον μὴ ἀφίστασθαι τὸ παράπαν αὐτοῦ, μήτε μὴν ἐᾶν ἀναχωρεῖν τῆς μονῆς. »Τίς γάρ ἡμῖν«, ἔλεγον, »οἰκοδομὴ ψυχῆς, ἢ παράκλησις τῆς τούτου θεολογίας ἐστερημένοις καὶ διδαχῆς;« Μόλις οὖν πλείσταις μὲν τοῦ μεγάλου ὑποθήκαις καὶ παραινέσεσι, σφοδραῖς δὲ τοῦ ἀρχιερέως Φλαβιανοῦ ἐπιτιμήσεσιν εἴξαντες, οἱ μὲν πρὸς τὴν ἰδίαν ἐν λύπῃ μονήν, Φλαβιανὸς δὲ καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἅμα τῷ μεγάλῳ πρὸς τὴν τῶν Ἀντιοχέων μεγάλην ἐκκλησίαν χαίροντες ᾔεσαν[148].

IX.

Hier will ich nun zum Schluß kommen. Nachdem sicher feststehen dürfte, daß Symeon Metaphrastes bzw. sein Team sich stets desselben Zeugen der eher zweitrangigen Barlaam-Modifikation B zur Verarbeitung in den Metaphrasen bediente, stellen sich einige alte Fragen neu und überhaupt einige ganz neue Fragen. Wie hat man sich die Redaktionsarbeit des metaphrastischen Teams, über das uns Michael Psellos einiges verrät[149], vorzustellen? Handelte es sich um Bewunderer der Barlaam-Legende mit einem großen Zettelkasten? Deren 30. Kapitel beispielsweise wird regelrecht zerschnitten und seine verschiedenen Zeilen auf ganz verschiedene Metaphrastentexte verteilt. Gab es einen ganzen Kanon von Quellentexten, die das metaphrastische Team verwertete, und war der Barlaam nur ein Text davon? Man denke nur an die gemeinsamen Quellentexte der Barlaam-Legende und Symeons Metaphrasen; ein solcher ist beispielsweise auch die im Barlaam nur kurz herangezogene, in der metaphrastischen Passio des Bischofs Babylas (*BHG* 206) dagegen ausgiebig und wortwörtlich verarbeitete Johannes-Chrysostomos-Schrift *Ad Stagirium a daemone vexatum* (*CPG* 4310)[150]. Bei der Beantwortung solcher Fragen stehen wir erst am Anfang. Wird erst einmal die gesamte byzantinische Literatur oder wenigstens die gesamte *Patrologia Graeca* auf künftigen CD-ROMs des *TLG*

---

148 Savilius (wie Anm. 140) 8, 308,31–41.

149 Vgl. C. Høgel, The redaction of Symeon Metaphrastes. Literary aspects of the Metaphrastic martyria, in: Metaphrasis. Redactions and audiences in Middle Byzantine hagiography, ed. by C. Høgel (*KULTs skriftserie* 59). Oslo 1996, 7–21, hier 7–11.

150 Johannes Chrysostomus, Ad Stagirium a daemone vexatum I 2 (*PG* 47, 427,46 – 428,23) und Symeon Metaphrastes, Passio s. Babylae c. 4 (*PG* 114, 972 A 8 – B 11) entsprechen sich größtenteils wortwörtlich, während nur wenige Zeilen des 2. Barlaam-Kapitels (Neuausgabe 2,117–119, vgl. *PG* 96, 873,19–22: καὶ ἀθανασίᾳ τοῦτον ἐτίμησε καὶ βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς κατεστήσατο, καθάπερ τινὰ βασίλεια τὸ κάλλιστον αὐτῷ πάντων ἀποτάξας, τὸν παράδεισον) von diesem Chrysostomos-Text (*PG* 47, 428, 3–5) beeinflußt sind (Ποιήσας δὲ αὐτὸν καὶ ἐν τοσαύτῃ καταστήσας τιμῇ, καθάπερ βασίλεια βασιλεῖ τὸ κάλλιστον τῶν ἐπὶ γῆς ἀπέταξε τὸν παράδεισον).

enthalten sein, so dürften sich viele Probleme wesentlich leichter lösen lassen. Aufmerksamkeit und vor allem Zeit werden aber noch immer notwendig sein, auch wenn dieser Idealzustand erreicht wäre, von dem frühere Forschergenerationen nur träumen konnten. Vorläufig läßt sich sagen: Der Autor der griechischen Barlaam-Legende zitiert ausgiebig aus der älteren, vielleicht auch aus der zeitgenössischen, beileibe nicht nur hagiographischen Literatur, und er wird – selbst souverän mit der Sprache umgehend – von beileibe nicht nur hagiographischen Autoren nach ihm ausgiebig zitiert.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 171–185

THEODORA ANTONOPOULOU / PATRAS

THE ORTHOGRAPHICAL KANONS OF NICETAS OF HERACLEA*

In the study of the philological tools, such as grammars and lexica, which the medieval authors had at their disposal, a mass of work still lies ahead, including basic groundwork, as for example the edition of unpublished and, therefore, little known texts. This is the case with two poems of Nicetas of Heraclea, known as his Orthographical Kanons due to the fact that they are written in the form of a liturgical kanon. I intend to publish an edition of the Kanons and what I am offering here is some preliminary remarks on various aspects of these works.

Nicetas is a well known figure, although the course of his life has not yet been fully established. During the course of the twentieth century scholars made various suggestions, summaries of which have recently appeared (in fact, thrice in the nineties).[1] Therefore, I need only point out the following. It is an established fact by now that Nicetas was normally designated ὁ τοῦ Σερρῶν, being a nephew of a metropolitan of Serrai in Macedonia. He appears to have remained a teacher for most of his life, starting as *proximos* at the school of Chalkoprateia and becoming a teacher of the Patriarchal school, probably ending with the ultimate post there, that of teacher of the Gospel. He was a deacon of St Sophia in Constantinople and later metropolitan of Heraclea in Thrace, in which capacity he

* This article reproduces a paper delivered at the Conference "The Origins of European Scholarship", which was organized by the Department of Classical Studies and Philosophy of the University of Cyprus (6–9 April 2000). The footnotes have been updated; cf. esp. n. 15.

[1] See A. Kazhdan et al. (edd.), The Oxford Dictionary of Byzantium III. New York–Oxford 1991, 1481; P. van Deun, Les *Diversa Capita* du pseudo-Maxime (*CPG* 7715) et la chaîne de Nicétas d'Héraclée sur l'Évangile de Matthieu (*CPG* C 113). *JÖB* 45 (1995) 19–24, esp. 22f.; B. Roosen, The Works of Nicetas Heracleensis (ὁ) τοῦ Σερρῶν. *Byz* 69 (1999) 119–144, esp. 138–140. See also the older, but still important work on Nicetas by J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia (*TU* 7/4). Leipzig 1902, to which various corrections have been made by subsequent scholars, as well as R. Browning, The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century. *Byz* 33 (1963) 11–40, esp. 15–17, and the works by Darrouzès mentioned below, nn. 6 and 7.

was involved in the dogmatic controversy concerning Eustratios of Nicaea. The date at which he became a metropolitan was set by J. Darrouzès at 1117 on the basis, on the one hand, of Nicetas' discourse against Eustratios of Nicaea, which refers to Nicetas by his new title and can be safely dated to shortly after 27 April 1117, and on the other hand, of the evidence of the oldest manuscript containing Nicetas' *catena* on Luke, Vaticanus gr. 1611, begun on 11 June 1116 and finished after 19 May 1117, the title of which refers to Nicetas as a deacon and teacher. This date was repeated in two recent accounts of Nicetas' life, which at the same time downplayed (though in different ways)[2] the analysis of J. Irigoin that proved the South Italian instead of the frequently assumed Constantinopolitan origin of the manuscript in question. The implication of this change of location was fully recognized by Irigoin, namely that this codex cannot serve as *terminus post quem* for the ascent of Nicetas to the metropolitan throne.[3] Therefore, one should only go so far as to state that in April 1117 Nicetas was already metropolitan of Heraclea.[4] Nothing is known of the later period of his life. This reversal of facts has a direct impact on the possible date of Nicetas' birth, over which confusion prevails, ca. 1050 and 1060 having replaced the once accepted date of 1030. In fact, if Nicetas had actually become metropolitan in 1117 and given that he was a teacher of St Sophia by 1088/9,[5] he should have been born around 1060, as maintained by Roosen following Darrouzès; otherwise, he would have been over 60 years of age and too old for the post.[6] Since, however, 1117 is no longer an obstacle, an earlier date of birth is not out of the question and the suggestion of ca. 1050 by Kazhdan (and, originally, van Deun) may well be preferred.

Nicetas was a prolific author. He is mostly known for his *catenae* on the Gospels of Matthew, Luke, and John and a commentary on Gregory of Nazianzus. He also wrote several grammatical poems, the product of his teaching activity in Constantinople. However, the exact extent of his

---

[2] See van Deun, Les *Diversa Capita* 22f.; Roosen, Works 140 n. 124.

[3] See his Pour un bon usage des abréviations: le cas du Vaticanus graecus 1611 et du Barocci 50. *Script* 48 (1994) 3–17, esp. 9.

[4] As do Browning, Patriarchal School 17; P. Gautier, Théophylacte d'Achrida. Lettres (*CFHB* 16/2). Thessalonica 1986, 95; and Kazhdan, *ODB* III, 1481.

[5] On the latter point see below on the dating of the Kanons.

[6] See J. Darrouzès, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine (*Archives de l'Orient chrétien* 10). Paris 1966, 54–57, esp. 57; Roosen, Works 139 n. 118; cf. P. van Deun, Nicétas d'Héraclée, Commentaire sur l'Évangile de S. Matthieu: Édition critique du Chapitre 4. *Byz* 71 (2001) 517–551, esp. 517, who accepts this dating, while in his Les *Diversa Capita* 22, he had opted for ca. 1050.

oeuvre remains relatively uncertain. The most comprehensive list of Nicetas' works, both secular and ecclesiastical, was compiled by Roosen in his recent article already mentioned. This list certainly fills a vacuum giving both Nicetas' published and unpublished authentic works as well as works the authenticity of which is either to be proven or has been refuted; however, without an inspection of the manuscripts the list has a provisional character, as the author himself states.[7] A definitive list of all of Nicetas' works will not be possible until all of the unedited works are published and arguments put forward regarding the authenticity of certain works attributed to him.

As far as scholarly work on the Kanons is concerned, the first to have dealt with them was Leopold Cohn in 1886 in the first *Epimetrum* to his study and edition of Nicetas' verses on mainly geographical names, which in the manuscripts are usually found together with the Kanons.[8] Without an accompanying study, Cohn offered an edition of the first two odes (odes α′ and γ′) of the first Kanon (henceforth Kanon A, inc. Ειὸς τὰ ὀξύτονα as opposed to Kanon B, inc. Τὸ ἄλφα τὴν κατ' ἀρχάς, in accordance with their order in most of the manuscripts and their so far standard designation which was assigned to them by Cohn).[9] This edition was based on three codices, Dresdensis Da 37 (14th cent. med.), Parisinus gr. 2558 (15th cent. in.) and Vindobonensis theol. gr. 203 (14th cent.). In the apparatus the editor identified the model of the Kanon as the famous eighth-century kanon on the Dormition of the Virgin Mary by John of Damascus (in ἦχος δ′).[10] He also briefly noted that there are certain unspecified discrepancies in the fourth and the last verses of the troparia of the first ode. This partial edition is inadequate for reasons that will be explained below.

[7] It should be noted that no. 1.2.1. is not an independent theotokion, but belongs to Nicetas' first orthographical Kanon (no. 1.1.3.1.), as Darrouzès, to whom Roosen, Works 128 refers, clearly stated, see his Notes de littérature et de critique. *RÉB* 18 (1960) 179–194, esp. I. Nicétas d'Héraclée ὁ τοῦ Σερρῶν, 179–184, esp. 181f. A few months later and independently of Roosen, Nicetas' grammatical poems were dealt with by J. Schneider: La poésie didactique à Byzance: Nicétas d'Héraclée. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 58/4 (1999) 388–423; based on the testimony of three manuscripts he adds two more unedited grammatical poems in hymnic form, see esp. pp. 393 and 417 n. 115.

[8] See his Nicetae Serrarum episcopi Rhythmi de marium fluviorum lacuum montium urbium gentium lapidum nominibus. *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* 133 (1886) 647–666, esp. 661–664.

[9] "Canon prior" and "canon alter", see ibid., 661; only the critical edition of the Kanons will definitively decide on the correctness or not of this designation.

[10] See the edition in W. Christ – M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig 1871; repr. Hildesheim 1963, 229–232.

Two years later a brief and for a long time the only study of the Kanons in question appeared as part of P. Egenolff's classic study of the Byzantine orthographical texts, the edition of which he was preparing for the planned fifth volume of the *Grammatici Graeci*. He pointed out the practical purposes served by the kanon form of the poems and listed, based on the information of Cohn, several codices containing the Kanons.[11]

In the following decades brief treatments of or references to the Kanons appeared as part of accounts of Byzantine orthographical literature by K. Krumbacher, C. Wendel, and H. Hunger, and of Byzantine parahymnography by K. Mitsakis.[12] Moreover, in so far as they provide evidence for the person of the author, the colophons of the two Kanons were the focus of studies by J. Darrouzès[13] and Anna Maria Guglielmino; the latter also argued in favour of a collection of Nicetas' grammatical works which ended with Kanon A.[14]

Finally, without knowledge of Guglielmino's article, Jean Schneider came to a similar conclusion in his recent article on Nicetas' grammatical poetry, suggesting that the two Kanons formed an indispensable part of a collection entitled Πόνημα which included (almost) all of Nicetas' grammatical poems in various hymnic forms. He also made important observations with regard to the literary nuance of the language of the Kanons, applied by the author in place of the traditional dry grammatical terms, as well as to the audience of these poems and their manuscript tradition.[15]

---

[11] See his Die orthographischen Stücke der byzantinischen Litteratur (Wissenschaftliche Beilage zu dem Programm des gr. Gymnasiums Heidelberg für das Schuljahr 1887/88). Leipzig 1888, esp. 27–29.

[12] K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453). Munich ^{2}1897, 587f.; C. Wendel, Orthographie. *RE* 18/2 (1942) 1452f.; H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft 5. Teil). Munich 1978, 20f.; K. Mitsakis, Βυζαντινὴ καὶ νεοελληνικὴ παραϋμνογραφία. *Κληρονομία* 4 (1972) 303–360, esp. 328–332 (= Byzantine and Modern Greek Parahymnography, in: D. Conomos [ed.], Studies in Eastern Chant V. Crestwood 1990, 9–76, esp. 38–44).

[13] Notes 181–183.

[14] Un maestro di grammatica a Bisanzio nell'XI secolo e l'epitafio per Niceta di Michele Psello. *Siculorum Gymnasium* 27 (1974) 421–463, esp. 435–439 (note that the main argument of this article, namely the identification of Nicetas of Heraclea with the *grammatikos* Nicetas, on whom Psellos wrote a funeral oration, is at fault).

[15] Schneider, La poésie didactique. This article, published in December 1999, was brought to my attention during the Conference at which this paper was delivered, in early April 2000, by Prof. A. Wouters, whom I cordially thank. Since that article and the present

The Kanons can possibly be dated on internal criteria. As Darrouzès showed, the first troparion of the colophon of Kanon A is the work of Nicetas, who on his own testimony composed the Kanon while still *proximos* at the Chalkoprateia. On the other hand, another troparion of this colophon as well as most of the colophon of Kanon B are the work of a copyist (see below), who worked while Nicetas had already become a metropolitan. Since Nicetas' original colophon can be interpreted as implying that his uncle Stephanos, the metropolitan of Serrai, who was still alive in 1071, was already dead when the Kanons were composed, we possibly have both an approximate date for Nicetas' activity as *proximos* and a *terminus post quem* for the composition of the Kanons.[16] The *terminus ante quem* is provided by two letters (nos. 7 and 70) of Theophylact of Ochrid addressed to the *didaskalos* Nicetas, that is Nicetas as teacher of the Great Church. The earliest of these letters (no. 7) should probably be dated to 1088/9, shortly after Theophylact went to Ochrid.[17]

The basic structure of both Kanons is typical for the genre. Each consists of eight songs or odes numbered α′ and γ′ to θ′, since the second ode with its originally mournful character was, as usual, left out. Each ode consists in turn of a varying number of stanzas or troparia following the musical and metrical pattern of the heirmos, the model stanza of the ode. The metre is based on the number of syllables and the placement of the accents of each verse, which correspond to those of the respective verse of its heirmos. In accordance with a large part of the tradition, Nicetas did not compose the melodies himself, but followed well-known musical pat-

---

paper, which had already been announced with an accompanying abstract in mid-1999 in the circular of the Conference and has a considerably different viewpoint, were written independently of each other, I have not incorporated Schneider's remarks into the main text (except for a couple of explicitly mentioned references), but referred to him in the footnotes whenever needed. The same holds true for another work by Schneider which was published in the meantime and in which occasional passing references to Nicetas' Kanons are also found, see his Les traités orthographiques grecs antiques et byzantins (*Corpus Christianorum. Lingua Patrum* 3). Turnhout 1999.

16 Darrouzès, Notes 183. On the other hand, see id., Documents 57, following whom Roosen, Works 139f. dates Nicetas' activity as *proximos* and the writing of his grammatical works between 1080 and 1088/9; but the former date is only based on the inferences drawn from the acceptance of 1117 as the year of Nicetas' enthronement, namely that if Nicetas had been born ca. 1060, he probably started teaching around the age of 20; however, as mentioned above, the date of Nicetas' birth could be earlier by a decade.

17 See Gautier, Théophylacte 95; Roosen, Works 129, 139f.; a third letter, no. 91, was probably also addressed to Nicetas, see Gautier, Théophylacte 96; Roosen, Works 129.

terns of older kanons.[18] In fact, he borrowed the musical and metrical pattern not only of the first but also of the second Kanon from John of Damascus, the model of Kanon B being John's Easter Kanon included in the Parakletike, inc. Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον (also in ἦχος δ′).[19]

As far as the length of the Kanons is concerned, certain conclusions can be drawn based on the study of all surviving manuscripts. Kanon A consists of 152 troparia in total, their number in each ode ranging from 10 to 34. The last three troparia form the poem's colophon. However, one of them (inc. Δέσποινα ἁγνή) does not come from Nicetas' hand, but as mentioned above, was added by a copyist named Stephanos,[20] who was careful enough to successfully follow the heirmos of the original. No internal evidence points to the authorship of another troparion of the colophon (inc. Ὄνομα καλόν) which praises the book, but there is no reason to deny its attribution to Nicetas. In fact, in some manuscripts this troparion precedes the one by the copyist.[21] Kanon B consists of 178 troparia. It is noteworthy that in a considerable number of manuscripts, a group of five troparia are absent from the sixth ode. The length of each ode varies from 9 to 30 troparia, while the last four form the colophon. Of the latter, however, only the first, which is again a praise of the work, probably belongs to Nicetas, whereas the last three were written by the copyist Stephanos, who included his name in the last two.[22] As was the case with Kanon A, Stephanos followed carefully the respective heirmos. The extraneous character of the additions by the copyist is revealed by the fact that the

---

[18] On the kanon, which allowed a variety of melodies equal to the number of heirmoi and had become increasingly popular already in the eighth century, see the classic study by E. Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford ²1961, 198–228.

[19] See Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη. Athens 1959, 182–187; the heirmoi in S. Eustratiades, Εἱρμολόγιον (Μνημεῖα Ἁγιολογικά) (*Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 9). Chennevières-sur-Marne 1932, 94 under the name of John the Monk, as is also the case with the heirmoi of Kanon A, see ibid., 99–100. However, John the Monk cannot always be identified with John of Damascus, see Wellesz, A History of Byzantine Music 237. On the identification of the model of Kanon B see also Schneider, La poésie didactique 394 and n. 40 (John the Monk).

[20] In some manuscripts other names appear, that is Hyakinthos, Mark, and Constantine; see Darrouzès, Notes 182; also Guglielmino, Un maestro 437 and n. 83, and Schneider, La poésie didactique 394–395. The evaluation, however, of the manuscript tradition has led me to the conclusion that these names are variations of the original name, that is Stephanos, by the respective scribe.

[21] E.g. in Vaticanus gr. 868.

[22] The name again differs in some manuscripts: Hyakinthos, John, Sisoes, Mark; cf. above n. 20.

troparia that are certainly his in both Kanons are omitted in part of the manuscript tradition.[23]

So far there has been no detailed description of the contents or structure of the Kanons apart from some general remarks, something only to be expected for a practically unedited text. Moreover, the publication of only two odes proved confusing in this respect, leading Wendel and Hunger to state that their structure is not clear at all.[24] Taking both poems into consideration, the following observations can be made (it goes without saying that a definitive description will have to wait until we possess a critical edition).[25]

As regards the subject of the Kanons, according to the (original) colophon of Kanon A, its contents are defined as *antistoicha* and rules (A9.29 τοῖς ἀντιστοίχοις βρίθουσα καὶ πυκνουμένη καλῶς τοῖς κανόσιν). This description also applies to Kanon B, since both Kanons deal with the antistoicha, namely the four series of corresponding vowels in the iotacistic and related pronunciation, which had already prevailed for a long time: αι / ε, ι / η / ει, ο / ω, and υ / οι. It is characteristic that in part of the manuscript tradition the title "Kanons on the antistoicha" (Κανόνες περὶ ἀντιστοίχων) appears.[26] The purpose of the examination is to ascertain whether certain words or parts thereof are spelled with one or the other of the single vowels or "diphthongs" of the same pronunciation. Each of the cases dealt with is illustrated by several examples, for some of which an *explicatio* is provided. There is no apparent system as to when such "lexical glosses"[27] appear and

[23] E.g. in the thirteenth-century Vindobonensis phil. gr. 323. On the publications of the colophons as well as the scribal additions to them see Schneider, La poésie didactique 393–395 nn. 37–39, 41, 42, and 44, who publishes Nicetas' colophons too, see ibid., 411f.; to these add the publication by Guglielmino of the original and scribal colophons of both Kanons in their entirety, see Un maestro 435–438. In all these publications the troparia appear in prose form.

[24] Wendel, Orthographie 1453; Hunger, Literatur II, 20.

[25] In the following references are made to Cohn's edition (see above n. 8, pp. 662–664) for the first two odes of Kanon A, and to cod. Vindobonensis phil. gr. 154 (14th cent.) for the rest of the poems. The Vindob. belongs to a group of manuscripts that preserve the fullest version of the Kanons with the exception of the aforementioned five troparia in B6 (Schneider's references are to cod. Parisinus gr. 2558, see La poésie didactique 404; this manuscript preserves the five troparia in B6, but omits B3.5 and presents an occasionally deviating order of the rest, which is peculiar to it).

[26] E.g. in cod. Vindobonensis phil. gr. 323, f. 5r with reference to both Kanons, and cod. Laurentianus Plut. 57.26, f. 92r with reference to Kanon B.

[27] See K. Alpers, Theognostos Περὶ Ὀρθογραφίας. Überlieferung, Quellen und Text der Kanones 1–84. Hamburg 1964, 27.

it seems plausible that the presence of *explicationes* depends not so much on the degree of difficulty of a given word, since certain difficult words are left unexplained, but mainly on the *ad hoc* metrical needs in order to fill a verse with words of correct accents. Etymologies are sometimes included, usually so as to group certain words around their root.

The principle behind the structure of these works is first and foremost alphabetical. The Kanons can be divided into groups of troparia encompassing whole odes or parts thereof, each group dealing with a letter of the alphabet. Such an alphabetical order was not Nicetas' invention. There is, however, a peculiarity pertaining to his works. The two Kanons are complementary to each other in that they divide the letters of the alphabet between them, so that one has to go constantly from one Kanon to the other in order to complete the series. Kanon A covers in this order letters ε (Odes 1 and partly 3), ζ, η (O. 3), β (O. 4), γ (O. 5), ι (and β again) (O. 6), κ, λ, μ (O. 7), π, ϱ, σ (O. 8) and ω (O. 9), while B covers α (O. 1 and 3), γ, δ (O. 4), ε (O. 5), η (O. 6), θ, ι (O. 7), ν, ξ, ο (O. 8), τ, υ, ϕ, χ and ψ (O. 9). This means that all the letters of the alphabet are covered once except γ, ε, η and ι which appear in both poems. Such a situation entails the hand of a single author who envisages the two works as parts of the same whole and precludes the possibility of other kanons eventually belonging to the same group. On the other hand, one notices that in the first half of Kanon A the alphabetical order is somewhat perturbed, since ε to η come before β and γ, while β appears again a little later in the same Kanon.[28]

The second structural principle of the Kanons is the antistoichical one applied within each letter group. On the one hand, each consonant (or combination of consonants) is followed by the antistoicha, which tend to appear in their traditional order, i.e. ε, ι, ο, υ. Presenting οι / υ and ι separately is an indication of the burden of tradition on the teachers of grammar, since οι and υ were already pronounced as /i/ by Nicetas' time. On the other hand, each letter group concerning a vowel deals with the phonemes the written form of which consists of, starts, or occasionally ends with the vowel in question, as well as with the respective antistoicha. For example, in A1 and 2, under epsilon we get ει / ι / η, as well as ε on its own, and its

[28] Schneider, La poésie didactique 395 rightly speaks of the "disposition alphabétique" of the Kanons; but he does not go into further detail, apart from stating that there is no overlap between the rules of the two Kanons. Furthermore, he suggests that perhaps Kanon B was added to the collection of Nicetas' hymnic poems, the so-called Πόνημα, at a later stage, see La poésie didactique 418. The way, however, the two Kanons share the letters of the alphabet seems to preclude a second edition.

antistoichon αι. Likewise, in B1, under alpha we get the antistoicha αι / ε (plus consonant or vowel). Judging, however, from the order of cod. Vindobonensis phil. gr. 154, this principle is not a strict one, as occasionally troparia on irrelevant letters make their appearance.

It is noteworthy that in principle this double order, alphabetical and antistoichical, is not peculiar to Nicetas. It has, for example, been applied, though in a different manner, in a form of epimerisms falsely attributed to Herodian, the principles of which are described by the unknown author himself.[29]

Furthermore, one can also discern a tendency to deal first with the opening syllable(s) of the words, then occasionally with the middle of a word, and finally with the end-syllables. As for the order masculine, feminine, neutral nouns, verbs and adverbs, that is characteristic of the part on ποσότης of the orthographical treatises,[30] it does not seem to apply here as far as the contents of each letter group are concerned, though separate troparia on adverbs do appear, sometimes at the end of a section. Nevertheless, these parts of speech form the mainstay of Nicetas' examples, while he also deals with prepositions.

Finally, let it also be mentioned that sometimes special groups of words are dealt with in a separate troparion, for instance Hebrew names (e.g. A1.18), ancient names of the months (B7.18), or names of pagan feasts (B7.21). Nicetas has an expressed interest in some of these groups in other verses of his as well, for example names of stones, which are common to both the Kanons (B7.20) and the respective verses published by Cohn (*Rhythmi de lapidum nominibus*).[31]

The future critical edition will lay the groundwork for judging yet another aspect of the poems, that of the extent of Nicetas' ability to produce metrically sound verses, and for coming up with the definitive metrical patterns he used. For the time being, the specimen produced by Cohn on the basis of three manuscripts can serve as a rough guide. Cohn separates the troparia by using double dots and dashes (:–), and the verses of each

---

[29] Ed. J. F. Boissonade, Herodiani Partitiones. London 1819; repr. Amsterdam 1963, 1ff., 157ff.; cf. Wendel, Orthographie 1451f. with bibliography; also Alpers, Theognostos 31f.; Hunger, Literatur II, 23f.; Schneider, Les Traités 467ff. and 526ff. (on the antistoicharium of cod. Vaticanus gr. 23). See also Schneider, ibid., 584, 743 and La poésie didactique 395, who mentions two other comparable works, the κανόνες of cod. Vindobonensis phil. gr. 321 and the lexicon of cod. Vindobonensis phil. gr. 322.

[30] See Alpers, Theognostos 13.

[31] Rhythmi 660f. All the names of stones in this troparion appear in the respective *Rhythmi* (but not vice versa).

troparion by vertical lines; however, since the text is printed as prose, the layout of a kanon as poetry is lost. But there are other more important points which show that Cohn's text is in need of correction. I will point out some of these problems, which can be solved if one takes meticulous account of the requirements of the hymnographic genre involved.

The first concerns the writing of the sounds, namely whether a letter of the alphabet in the manuscripts should be considered a letter and spelled out, or taken as a sound and not be spelled out in the edition. For example, in A1.5 Cohn writes (I follow his division of verses, though he makes no distinction between full and half verses with the result that the latter appear as full verses)[32]: τὸ τ̅ τὸ τῆς πτώσεως | … | τὰ δὲ τρέποντα | εἰς σ̅ τὸ ι̅. Due to the metrical and musical pattern of these verses (– –́ – – – –́ – – | … | – – –́ – – | – –́ – – – – – –́ –), they should read as follows: τὸ ταῦ τὸ τῆς πτώσεως | … | τὰ δὲ τρέποντα | εἰς σίγμα τὸ ἰῶτα. Conversely, in A1.12 the first verse τὸ ε̅ τὸ ψιλούμενον should be left standing, the letter epsilon being read as /e/, since the pattern of the verse is – –́ – – – –́ – –. And in A1.18 instead of ἱερουσαλήμ˙ ἰῶτα δὲ one should write ἱερουσαλήμ˙ ι̅ δὲ following the pattern of this verse which runs as follows: – –́ – – – –́ – – (the accent on the second syllable has been affected by the difficulty to adapt the name of the city to the metre).

The second point concerns the placement of the accents. When required by the metre and if, of course, it agrees with the contents, an accent should be placed over certain morphemes. For example, in A1.18 Εἰς ε̅ι̅μ̅ ὅσα λήγονται and 19 Εἰς ν̅ο̅ς̅ τὰ παρώνυμα an accent (grave) should be placed over both ε̅ι̅μ̅ and ν̅ο̅ς̅, not only due to the pattern, which in both cases is – –́ – – – –́ – –, but also because the words dealt with are oxyton.

Finally, the third point concerns other corrections or possible emendations to the text. For example, in A1.15, for the final verses σωτάδειος ἄρειος | δημοσθένειος to read correctly, a *καί* should be added in the last verse before δημοσθένειος, in accordance with the manuscript tradition. In another case, that of A1.12, the troparion ends as follows: χωρὶς ὧν μνησθήσομαι | δεκατεσσάρων φωνῶν. The respective metrical pattern is – –́ – – – –́ – – | (–́) – – –́ – – (–́), which means that no metrical problem seems to exist. However, only 13 words are included in the troparion that follows, where no text is missing. An emendation to δεκατριῶν would solve the problem, without affecting the metrical pattern in any significant way. At the same time, it turns out that the unspecified discrepancies in the last verse of the

[32] Cf. the respective division in the edition of the master kanon of John of Damascus in Christ – Paranikas, op. cit., 229; followed by Mitsakis, who prints troparia 12–14 of Kanon A, see Παραϋμνογραφία 331.

troparia of A1 which, as mentioned above, were noted by Cohn were due not to Nicetas' errors and inability to produce correct verses, but to a certain degree of regulated freedom allowed by the genre.

The reasons for Nicetas' choice of the kanon form for these grammatical poems were mainly practical. Many scholars have recognized that this was a mnemotechnical device of educational character, whereby Nicetas helped his students learn correct spelling.[33] In this way, the subjectmatter to be learned appealed better to the students, who knew how to sing these popular ecclesiastical melodies. This sort of work did not lack a certain snobbishness on the part of the author, as has correctly been pointed out,[34] since in this way he demonstrated both his knowledge of the hymnic form involved and his abilities as a composer of such hymns. Nicetas was not alone in his choice, since a few other orthographical kanons exist under various names.[35] Moreover, he applied the same device in several shorter didactic poems as well, which were inspired by other hymnic forms, such as exaposteilaria and stichera.[36]

In the Kanons Nicetas addresses a certain man (A3.13 ὦ τᾶν; B7.27; 8.6 βέλτιστε) who loves learning (A8.1 φιλομαθέστατε) and whose attention Nicetas requests (B7.26 δεῦρό μοι ἄκουε). In fact, the second person of the

---

[33] See Egenolff, Die orthographischen Stücke 27; Darrouzès, Notes 182; Mitsakis, Παραϋμνογραφία 314, 329; Guglielmino, Un maestro 435; Hunger, Literatur II, 20; also A. Tovar, Nicetas of Heraclea and Byzantine Grammatical Doctrine, in: Classical Studies presented to B. E. Perry. Urbana, Ill. 1969, 223–235, esp. 228 with reference to another grammatical poem of Nicetas; Schneider, La poésie didactique 418, 420.

[34] Hunger, Literatur II, 20, where he also suggests that no desecration was involved, as revealed by secular kanons of medical subjectmatter, which appear even more bizarre. Indeed, parahymnography of various content flourished from the eleventh century onwards, see Mitsakis, Παραϋμνογραφία 305, 312f. Schneider, La poésie didactique 412, 418f. argues that what he interprets as the apologetic character of the colophon of Kanon B based on the notion of the Kanons as a serious game suggests that Nicetas was concerned about a possible or real indignation on the part of some religious extremists. However, there is no indication whatsoever of such a reaction among Nicetas' contemporaries. Furthermore, for parallels to the notion of the "serious game" see W. Hörandner, Autor oder Genus? Diskussionsbeiträge zur "Prodromischen Frage" aus gegebenem Anlaß. *BSl* 54 (1993) 314–324, esp. 320f.; also below, pp. 182f.

[35] See, for example, the kanon under the name of Theodore (Ptocho-)Prodromos published by A. Pappadopoulos – É. Miller, Notice et collation d'un manuscrit grec de la bibliothèque de Smyrne contenant des lexiques grecs. *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études grecques en France* 10 (1876) 121–136, esp. 131–134; cf. Hunger, loc. cit.; for other such kanons see Mitsakis, Παραϋμνογραφία 333f.; Schneider, La poésie didactique 419.

[36] See the lists of these shorter poems in Roosen, Works 121–124, and Schneider, La poésie didactique 389–393.

imperative, and to a lesser extent the indicative, subjunctive and optative, surfaces several times (e.g. A3.2 γίνωσκε καὶ διαφεύξῃ τὸν ὄλισθον; A8.11 μὴ διασπάσῃς; A3.16 σημείωσαι; A9.18 γράφοις; B1.9 ψιλογράφει καὶ βράχυνε; B3.5 συναριθμήσας … σύνταττε). These addresses, however, need not be to a specific person but are of a rather generic character including each one of his actual or potential students.[37]

The person of the author too is present throughout the Kanons not only in the form of the personal pronoun (e.g. A1.3 μοι), but also in the first person of a verb denoting the author's consciousness of the structure of his work (e.g. A1.13 ὧν μνησθήσομαι; B6.12 τὰ δὲ ἄλλα πλὴν εἶπον; cf. B9.17 σοὶ … σαφὲς παράδειγμα), in his statement on his knowledge of a rule (B6.1 δίφθογγον πρὸ τῶν διπλῶν οὐκ ἔγνωμεν πώποτε …), or in his care not to tire his audience excessively (B9.15 οὐ χρὴ γὰρ πλέον λέγειν τι, τοῦ κόρου φεύγοντας τὸ πλήσμιον). He can even make his audience smile at word-plays, as when he says of πενιχρός that the short /e/ is due to the reverence of the poor man (A8.2 ὁ πενιχρὸς συνέσταλται ἔχων εὐλάβειαν), or that the wordy man has a long /o/ due to his folly (A8.16 ὁ στωμύλος ἐξέτεινεν ἀφρόνως), or even that whoever is a really wise man (σοφός) will not approve of pomp (A8.17 οὐκ ἀποδέξεται τὴν ἔπαρσιν), meaning that he will keep the short /o/ in the first syllable.[38]

In the colophons the author himself speaks of the character of his work. It is an extremely useful work of art (A9.27 φιλοτέχνημα πολυωφελέστατον) as well as a serious game set to music (B9.27 παίγνια σεμνὰ … μετὰ μέλους), for, he notes, it is possible to play with moderation (ibid. ἔστι γὰρ καὶ παίζειν σωφρόνως). It is noteworthy that Nicetas characterizes another grammatical poem of his, this time in political verses (with a prooemium in dodecasyllables, vv. 1–8), in a similar way: καὶ σεμνὸν αὐτῷ παιδιᾶς δώσω τρόπον | ὡς ἂν τὸ σεμνόν, κἂν δοκῇ παίζειν, ἔχῃ and σπουδὴν παιγνίῳ κεραννὺς πολιτικοῖς ἐν στίχοις.[39] This kind of work has its advan-

[37] See also Schneider, La poésie didactique 409–411 on the audience of Nicetas' didactic poems in general.

[38] On Nicetas' tendency to transform traditional grammatical language see now the extensive account by Schneider, La poésie didactique 405–409 and 420f.: the Kanons as a sort of theatre, where the words and the object to which they refer have the same physical and moral characteristics; cf. also Schneider, Les Traités 604f.

[39] See his Στίχοι περὶ γραμματικῆς, inc. Πρὸς παῖδα, vv. 2f. and 11 respectively in J. F. Boissonade, Anecdota Graeca e codicibus Regiis II. Paris 1830, 340–393. Cf. also his poem Περὶ αὐθυποτάκτων, v. 1–2 φέρε μικρόν τι παίξωμεν πολιτικοῖς ἐν στίχοις | τῆς νόσου παρηγόρημα καὶ τῆς μικροψυχίας in S. P. Lambros, Ἰωάννου τοῦ Τζέτζου περὶ ῥημάτων αὐθυποτάκτων στίχοι πολιτικοί. *Νέος Ἑλληνομνήμων* 16 (1922) 191–197, esp. 192–196; on the attribution to Nicetas see Roosen, Works 127 with bibliography. See also above, p. 181 n. 34.

tages for the author as well, as Nicetas himself admits in the latter poem, perhaps not without some exaggeration: it allowed him to write 1079 verses in just one night, a task which at the same time amused him.[40] The composition of the Kanons overnight is out of the question due to the metrical complexity of the work. However, it appears that work at night appealed to Nicetas, as is also testified by another grammatical poem of his.[41] As for the ease and amusement of the author, these advantages would have certainly applied to the writing of the Kanons as well. Furthermore, even though Nicetas' only desire as a reward is the audience's prayer for the salvation of his soul (B9.27), he is convinced of the fame that his work will acquire: it will be called a best-seller[42] for literary men (A9.29; cf. B9.27).

Nicetas was right in his belief that his work served certain needs of both his contemporaries and posterity. As was already pointed out by Egenolff, the large number of manuscripts containing the Kanons is a testimony to their popularity.[43] Egenolff himself listed seven new codices of the Kanons[44] in addition, on the one hand, to the ten codices of Nicetas' *XII deorum Epitheta* previously identified by Studemund,[45] most of which contain the Kanons as well, and on the other, to two more codices of the Kanons added by Cohn.[46] Subsequently, a list of 21 manuscripts containing Nicetas' "grammatical-lexicographical" poems was presented by Sickenberger in 1902.[47] Another such list of 25 codices of Nicetas' grammatical poems in general (again with no distinction as to the Kanons) was compiled "exempli gratia" by Sajdak in 1914.[48] Most recently an almost complete

---

40 Στίχοι περὶ γραμματικῆς, inc. Πρὸς παῖδα, vv. 4–6 κἀμοὶ δέ, διδάσκοντι παιγνίου τρόπῳ, | γένοιτο μικρὸς τῆς μιᾶς νυκτὸς πόνος, | πόνων παρηγόρημα τῶν ἐν τῷ βίῳ.

41 Στίχοι περὶ γραμματικῆς, inc. Καιρός, vv. 1f. Καιρὸς μὲν ὕπνου, καὶ καθεύδειν ἦν δέον· | ἀλλ' οὖν δι' ὑμᾶς, παῖδες, ἀγρυπνητέον, and vv. 96f. ἀλλ' ὑπνωτέον· | τὸ γὰρ πόνημα σὺν Θεῷ τέλος φέρει, in Boissonade, Anecdota Graeca III (1831), 323–327.

42 The word used is μεγαλεμπορία, which is not found in the dictionaries of Liddell – Scott – Jones, Lampe, Sophocles, Du Cange, Stephanus, Demetrakos, or Kriaras; cf. μεγαλέμπορος. Schneider, on the other hand, translates "une aubaine (ou une cargaison?) pour les philologues", see his La poésie didactique 412.

43 Die orthographischen Stücke 28.

44 Ibid.

45 See G. Studemund, Anecdota Varia graeca musica metrica grammatica. Berlin 1886, 271–274.

46 Rhythmi, esp. 654f. and 661.

47 Die Lukaskatene 16f.

48 See I. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni (*Meletemata Patristica* 1). Cracow 1914, 175f., 304; a few corrections to this list by Roosen, Works 120 n. 5. R. E. Sinkewicz, Manuscript Listings for the Authors of the

manuscript list of the Kanons was published by Schneider within a more extended list of Nicetas' so-called "hymnographic poems". It identifies (though no date is given) 27 manuscripts of the Kanons, of which 15 were examined *in situ* or from microfilms.[49] To these I would like to add one more manuscript, Sinaiticus gr. 1204.[50] Having personally examined all of the relevant manuscripts *in situ* or from microfilms (apart from the Cadomensis, of which no microfilm was available so far), the codices of the Kanons with the relevant folios are the following (the series in which the poems appear is indicated in parenthesis; the dates of the codices, where available, derive from published catalogues and related descriptions):

Alexandrinus 364 (–), ff. 211r–227v, 234r–242v (A, B fin. mutil.)
Atheniensis Bibl. Nat. 1065 (14th c.), ff. 167v–180r (B, A)
Atheniensis Bibl. Nat. 1379 (17th c.), ff. 419r–429v (A, B)
Berolinensis gr. 181 (16th c.), ff. 162v–171r (B)
Cadomensis 446 (17th c.), pp. 3–8 (A abbreviated)
Dresdensis Da 37 (now in Moscow; 14th c. med.), ff. 446v–460v (A, B)
Dresdensis Da 41 (16th c.), ff. 125r–148r (A, B)
Flor. Laurentianus Plut. 57.26 (14th c.), ff. 92r–112v (B, A)
Oxon. Baroccianus 68 (15th c.), ff. 86v–94v (A)
Parisinus gr. 2090 (16th c.), ff. 101v–108v (B mutil.)
Parisinus gr. 2408 (13th c.), ff. 200r–207r (A, B)
Parisinus gr. 2558 (15th c. in.), ff. 57r–72r (B, A)
Parisinus gr. 2599 (16th c.), ff. 206r–232r (A, B)
Parisinus gr. 2601 (16th c.), ff. 11v–21v (A fin. mutil.)
Parisinus gr. 2617 (14th c.), ff. 178v–183r (B)
Patmiacus 110 (13th c.), ff. 164v–182v (A, B)
Patmiacus 322 (14th c.), ff. 233v–247v (B, A fin. mutil.)
Rom. Vallicellianus B 99 (15th c.), ff. 70r–101r (A, B)
Sinaiticus gr. 1204 (15th–16th c.), ff. 300r–316r (B)
Vaticanus gr. 868 (14th c. in.), ff. 250v–264v (A, B)
Vaticanus gr. 873 (Pars II, 15th c. in.), ff. 278v–290v (A, B)
Vaticanus gr. 875 (13th c. ex.), ff. 298r–312r (A, B)
Vaticanus gr. 1341 (13th–14th c.), ff. 186r–200r (B, A)
Vaticanus gr. 1584 (15th c. med.), ff. 123r–143r (A, B)
Vindobonensis phil. gr. 154 (14th c.), ff. 352v–367v (A, B)

Patristic and Byzantine Periods (*Greek Index Project Series* 4). Toronto 1992 gives manuscript lists for each of the works of a certain author; unfortunately, no separate heading for the Kanons is provided.

[49] La poésie didactique 398–404; the list is also published as part of the author's survey of the manuscripts of Byzantine orthographical works, see SCHNEIDER, Les traités 875–902.

[50] On this codex see M. NAOUMIDES, The Shorter Version of Pseudo-Zonaras, Lexicon, in: Serta Turyniana. Studies in Greek Literature and Palaeography in honor of Alexander Turyn. Urbana–Chicago–London 1974, 436–488, esp. 439.

Vindobonensis phil. gr. 254 (13th c.), ff. 136r–139v (B fin. mutil.)
Vindobonensis phil. gr. 323 (13th c., 2nd half), ff. 5r–34r (B, A)
Vindobonensis theol. gr. 203 (14th c. med.), ff. 51r–76v (A init. mutil., B)

It becomes obvious from this list that in their present state the manuscripts usually contain both Kanons, while eight contain one or the other. The Kanons almost never appear alone, but form part of the Πόνημα of Nicetas together with a varying number of short poems of one to seven stanzas each, which, as mentioned above, are also modelled on ecclesiastical poetry. The manuscripts are almost all scholars' and teachers' books, containing mainly grammatical, lexicographical, metrical, and rhetorical works, letter collections, wise sayings, epimerisms, and schedography, as well as time calculations, and short texts of historical or religious interest. An autograph or a copy close to the date of the composition of the Kanons has not come down to us, the dates of the codices ranging from the 13th to the 17th century. On the other hand, it turns out that more than half of the manuscripts date from the Late Byzantine period, and testify to the particular popularity of the Kanons during the Palaeologan era which saw the flourishing of education. Copies continued to be produced in the post-Byzantine period and the Renaissance.

There are other aspects of these poems that have not been dealt with in this article, most important the problem of Nicetas' sources,[51] or the drawing of a *stemma codicum*.[52] Even so, what has been gained so far is not only an overview of the Kanons and certain suggestions relating to various problems they present, but also a brief look at the Byzantine teacher and his professional environment, as well as at the educational needs of the Byzantine class of roughly the last four centuries of the state's existence. Nicetas' texts need to be studied not only *per se* from the philological point of view, but also as the product of a very specific social and educational mentality that needs to be further identified and described.

---

[51] Let it only be mentioned that for a long time the prevailing opinion was that the Kanons depend on the orthographical work of Timothy of Gaza, see Wendel, Orthographie 1453 with reference to Reitzenstein as cited by Egenolff, Die orthographischen Stücke 34; also Krumbacher, Geschichte 587; rejected by Schneider, Les Traités 42, 56, and esp. 70; also La poésie didactique 395 n. 46.

[52] A survey of the manuscript tradition of the Kanons and the drawing of a preliminary *stemma* have in the meantime been the subject of a communication entitled The Orthographical Kanons of Nicetas of Heraclea and their manuscript tradition, recently delivered by the present author, see the relevant abstract in: XX[e] Congrès International des Études Byzantines. Pré-Actes III. Communications libres. Paris 2001, 21.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 187–194

SOFIA KOTZABASSI / THESSALONIKE

EIN NEUES AUTOGRAPHON DES NIKOLAOS KABASILAS: DER KODEX VATIC. PALAT. GR. 211*

Mit zwei Tafeln

Im Jahre 1960, drei Jahre nach seiner Ausgabe des 'Anti-Zealot'-Traktats des Nikolaos Kabasilas[1], präsentierte I. Ševčenko die ff. 65–87 und 96–99 des Kodex Paris. gr. 1276 als ein Arbeitsexemplar des Autors für diesen Traktat[2]. Ševčenko behauptete mit Recht und bewies vorzüglich, daß die Textänderungen und die Ergänzungen, die *in margine* des Paris. 1276 stehen, nicht von einem Kopisten, sondern nur von der Hand des Autors stammen können[3].

Die Untersuchung des Kodex Vatic. Palat. gr. 211 bietet m.E. ein ähnliches Beispiel für ein anderes Werk desselben Autors, seine Lobrede auf die heilige Theodora von Thessalonike. Der Kodex, ein kleinformatiges Manuskript aus dem 14. Jh., überliefert einerseits zwei Enkomia des Nikolaos Kabasilas, eines auf den Schutzpatron seiner Heimatstadt, den heiligen Demetrios, und eines auf die ebenfalls in Thessalonike gefeierte heilige Theodora, und andererseits zwei weitere hagiographische Texte ebenfalls

---

* Den Anlaß für die Beschäftigung mit dem Enkomion auf die hl. Theodora gab mir eine Seminararbeit von Frau Iliana Paraskeuopoulou, der ich dafür herzlich danke.

[1] I. Ševčenko, Nicolas Cabasilas' "Anti-Zealot" Discourse: A Reinterpretation. *DOP* 11 (1957) 81–171 (= I. Ševčenko, Society and Intellectual Life in Late Byzantium. London 1981 [*Variorum Reprints*], IV).

[2] I. Ševčenko, The Author's Draft of Nicolas Cabasilas' "Anti-Zealot" Discourse in *Parisinus Graecus 1276*. *DOP* 14 (1960) 181–201 (= I. Ševčenko, Society and Intellectual Life in Late Byzantium. London 1981 [*Variorum Reprints*], V).

[3] Vgl. Ševčenko, 186: «Hand A^2, whose many corrections are largely responsible for the Second Version of the *Discourse*, is neither that of a scribe nor of a corrector, but rather that of a fourteenth-century editor. An editor whose style and thoughts are the same as those of the text he is editing can only be the author himself. Changes made by hand A^2 in the First Version of the *Discourse* are specimens of the author's own handwriting». Die Identifizierung der Hand A^2 mit der des Nikolaos Kabasilas bespricht Ševčenko nochmals in: I. Ševčenko, A Postscript on Nicolas Cabasilas' "Anti-Zealot" Discourse. *DOP* 16 (1962) 403–408 (= I. Ševčenko, Society and Intellectual Life in Late Byzantium. London 1981 [*Variorum Reprints*], VI), hier besonders 406–407.

für Theodora, nämlich die überarbeitete Fassung ihrer Vita und der Translatio ihrer Reliquien, verfaßt von Gregorios Klerikos[4].

Der spezielle Inhalt des Kodex sowie eine spätere Notiz aus dem 15. Jh., die von seiner Herkunft aus dem Kloster der heiligen Theodora spricht[5], weist auf eine Beziehung des Kodex zu der Stadt Thessalonike hin. Der Kodex ist von einer einzigen Hand geschrieben, die sich um die Mitte des 14. Jahrhunderts datieren läßt[6].

Auffällig sind im letzten Teil des Kodex die Spuren einer starken Bearbeitung des tradierten Textes, nämlich der Lobrede des Nikolaos Kabasilas auf die heilige Theodora (BHG 1741). Mehrere Wörter bzw. Zeilen des Textes sind ausradiert und durch einen neuen Text ersetzt, Textpartien sind durch- oder quergestrichen und zahlreiche Ergänzungen sind *in margine* oder *inter lineas* geschrieben. Obwohl zwischen dem Schriftstil des Haupttextes und dem der Korrekturen bzw. Ergänzungen ein Unterschied festzustellen ist – der Haupttext zeigt beständig einen ruhigen Schriftduktus, während die Ergänzungen einen kursiveren aufweisen –, besteht kein Zweifel, daß alle diese Änderungen und Ergänzungen von der Hand des Schreibers stammen. Und da sie, genau wie im Fall des Paris. 1276, nicht von einem Kopisten oder einer dritten Person vorgenommen werden konnten, liegt auf der Hand, daß der Schreiber und Korrektor dieses Enkomions und des gesamten Kodex Nikolaos Kabasilas selbst ist. Der kursivere Stil der *in margine* stehenden Änderungen bzw. Ergänzungen steht dem Stil der Hand A² (Nikolaos Kabasilas) des Paris. 1276 näher, während der kalligraphische jenem des Paris. 1276, f. 100[7], des Kodex Panagias Kamariotisses (Chalke) 157[8], ff. 294–300v, und möglicherweise des Meteor. Barlaam 202 ähnelt[9].

---

[4] Für eine Beschreibung des Kodex s. H. Stevenson, Codices Manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae. Romae 1885, 108–109 und Hagiographi Bollandiani-P. Franchi de' Cavalieri, Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae [*Subsidia Hagiographica* 7]. Bruxelles 1899, 217.

[5] Die Notiz steht auf f. 10v und lautet: + κ(αὶ) τοῦτο τυγχάνει τὸ βιβλίον τῆς σεβασμί(ας) μον(ῆς) τ(ῆς) ἁγ(ίας) / [θεοδώρας] τῆς μυροβλύτιδος κ(αὶ) θαυματουργοῦ / ἧς κ(αὶ) τα πέρατα τὸ μύρον ἥαται (?).

[6] Die Datierung wird auch von den Wasserzeichen bestätigt, die aus derselben Zeit stammen; vgl. unten Anm. 10.

[7] Zu Ševčenkos Bedenken, die Hand A (d.h. die Hand des Haupttextes) des Paris. 1276 mit der des Nikolaos Kabasilas zu identifizieren, s. Ševčenko, 201.

[8] Papadopulos-Kerameus (A. Papadopulos-Kerameus, Λιβανίου ἐπιστολαί, αἰσώπειοι μῦθοι, καὶ αὐτόγραφοι ἐπιστολαὶ Νικολάου Καβάσιλα. *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος*, Παράρτημα τοῦ ΙΣΤ' τόμου (1881–82). Παλαιογραφικόν Δελτίον. Konstantinopel 1885, 47) hat als erster aufgrund einer Notiz, die von einer anderen Hand stammt und am Beginn der Briefsammlung des Nikolaos Kabasilas steht (f. 294:

Die Identifizierung des Kopisten mit Nikolaos Kabasilas bestärken weiterhin folgende äußerliche Gegebenheiten: (a) Das Format des Kodex sowie die Mischung von Pergament- und Papierlagen deuten darauf hin, daß der Kodex zum privaten Gebrauch bestimmt war[10]; (b) der Kodex gehörte dem Kloster der heiligen Theodora, in dem die Mutter von Nikolaos Kabasilas als Nonne gelebt hat[11]; (c) beide Enkomia des Nikolaos Kabasilas, die im Kodex enthalten sind, erwähnen nicht in ihrem Titel den Namen ihres Autors, was im Fall eines Autographons überflüssig ist[12].

Der Vatic. Palat. 211 ist mit Sicherheit der älteste erhaltene Textzeuge für das Enkomion auf die heilige Theodora, nicht nur wegen seiner Datie-

---

κυροῦ Νικολάου Καβάσιλα τοῦ Χαμαετοῦ οἰκειόχειρα), die ff. 294–300v als Autographon des Kabasilas bezeichnet. Enepekides hat in seiner Ausgabe (s. P. Enepekides, Der Briefwechsel des Mystikers Nikolaos Kabasilas. Kommentierte Textausgabe. *BZ* 47 (1953) 18–46, hier besonders 21) mangels eines bekannten Autographon gezögert, sich für oder gegen eine endgültige Zuweisung der Hand zu entscheiden, während Ševčenko (186–187), der zwei Hände (A: f. 294r–294v Z. 1 und B: ff. 295 Z. 2–300v) unterscheidet, Ähnlichkeiten zwischen der Hand A² des Paris. 1276 (Kabasilas) und Hand B des Kodex Panagias Kamariotisses 157 erkennt. Den Kodex durfte ich mit der Erlaubnis des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel kurz einsehen, wofür ich ihm meine Dankbarkeit aussprechen möchte; die Kopistenänderung, von der Ševčenko spricht, kann ich leider nicht bestätigen.

9 Der Kodex enthält einen großen Teil des Werkes von Nikolaos Kabasilas und könnte, nach Laurent (s. V. Laurent, Un nouveau témoin de la Correspondance de Démetrius Cydonès et de l'activité littéraire de Nicolas Cabasilas Chamaétos: Le codex Meteor. Barlaam 202. *Hell* 9 [1936] 188), der den Kodex intensiv studiert hat, als sein Autographon betrachtet werden. Die Zuweisung basiert auf der Ähnlichkeit der Schrift mit der des Chalke-Kodex. Wie schon Ševčenko bemerkt hat, erlaubt der vorsichtige Duktus des Meteor. Barlaam 202 in Vergleich zu dem kursiven des Korrektors (Hand A²) keine sichere Aussage. Dr. K. Lappas hat mir freundlicherweise Kopien des Enkomion geschickt und damit meine Untersuchungen wesentlich unterstützt; ihm sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt. Zu der textgeschichtlichen Verwandtschaft des Kodex mit dem Vatic. Palat. 211 s. unten.

10 Das Format ist relativ klein (202 × 138 mm) und von den 97 Blättern des Kodex bestehen die ff. 7–92 aus Pergament, während die ff. 1–6 und 93–97, d. h. die erste und letzte Lage aus westlichem Papier mit Wasserzeichen bestehen (Kreise ähnlich wie C. M. Briquet, Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600. Genève 1907; Leipzig ²1923; The New Briquet, Jubilee Edition. Amsterdam 1968, Nr. 3189, aus dem Jahre 1347).

11 S. oben Anm. 5. Über die Mutter des Nikolaos Kabasilas, die sich eine Zeitlang als Nonne in diesem Kloster aufgehalten hat, informiert uns Georgios Sprantzes; s. Giorgio Sfranze, Cronaca, ed. R. Maisano [*CFHB* XXIX], Roma 1990, 48.1–3 (= XVIII 2.1–3).

12 Im ersten Text (ff. 1–9v) lautet der Titel: προσφώνημα εἰς τὸν μέγαν τοῦ χριστοῦ μάρτυρα δημήτριον τὸν μυροβλύτην (BHG 543b), und im letzten Text (ff. 85v–97v): ἐγκώμιον εἰς τὴν ὁσίαν μητέρα ἡμῶν τὴν μυροβλύτιδα καὶ θαυματουργὸν θεοδώραν (BHG 1741).

rung in das 14. Jh., sondern auch wegen der Textfassung, die er *ante correctionem* überliefert (Redaktion A)[13]. Vergleicht man den ursprünglichen Text des Palatinus (Redaktion A) mit dem der anderen Handschriften, ergibt sich eindeutig, daß dieser eine erste Fassung des Textes darstellt, die wesentlich von der von ihnen überlieferten (Redaktion C) abweicht[14]. Letztere stimmt von einigen Ausnahmen abgesehen mit der *post correctionem* Textfassung des Palatinus (Redaktion B) überein.

Folgende Textstellen, die von der Redaktion C bekannt sind[15], sind im Palatinus (V) nach Ausradieren des vorherstehenden Textes (Redaktion A) geschrieben:

753.6 περὶ λόγους ἐχόντων, 753.9–10 οἷς πολλάκις-χαρίτων, 753.11–13 ἀποδοῦναι-ἀγνοεῖ, 753.17–19 ἢ μηδὲν-ἐφίκοιντο, 753.20 ἐν τοῖς λόγοις, 753.22–23 τοῖς ἐν λόγοις ζῶσιν, 753.24–25 οὐκ ἂν ἐπέλθοι-πραγμάτων et ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ἐλπίσαι, 753.26–756.2 περιεργάζεσθαι-τοὺς ἀγῶνας

756.3–5 καὶ οὗτος-σιωπᾶν, 756.7–10 καὶ συμβήσεται-περὶ αὐτῶν ἐρεῖ, 756.22–27 λέγειν διὰ πάντων-πᾶσα ἀνάγκη, 756.28–32 ἡμῖν δὲ νόμον-κεφάλαιον et post κεφάλαιον rasura quattuor linearum, 756.38–39 τοῦ κατ᾽ ἀμφότερα-ταύτην δοκεῖν

757.12 τῇ πατρίδι, 757.17 τούτων δὲ, 757.24 τίς οὐκ οἶδεν, 760.15–16 οὐ ταῖς τῶν-εἰδυίαις, 757.34 ὥστε τοῦτο μὲν αὐτῇ, 757.42 τὸ πάντων μέγιστον καὶ οἱονεὶ κολοφὼν

---

[13] Von den fünf weiteren Handschriften des Enkomions, die bekannt sind (vgl. S. A. Paschalides, Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας [*Ἱερὰ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης. Κέντρον Ἁγιολογικῶν Μελετῶν* 1]. Thessalonike 1991, 36 Anm. 53), lassen sich drei ins 15. Jh. und eine ins 16. datieren; aus dem 15. Jh. stammen die Kodizes Marc. 506, Paris. 1213 und Vind. theol. 262 und aus dem 16. Jh. der Mosqu. 336 (Vladimir 213). Obwohl der Kodex Meteor. Barlaam 202 im Katalog ebenfalls ins 15. Jh. datiert wird, neige ich dazu, für diejenigen Teile, die Werke des Nikolaos Kabasilas tradieren, die von Laurent vorgeschlagenen Datierung ins 14. Jh. zu akzeptieren (vgl. die Diskussion über die Datierung des Kodex in Laurent, 199 und Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς μονὰς τῶν Μετεώρων ἐκδιδόμενος ἐκ τῶν καταλοίπων Νίκου Α. Βέη. Τόμος Β΄. Τὰ χειρόγραφα τῆς Μονῆς Βαρλαάμ. Athen 1984, 305).

[14] Auf den ersten Blättern des Enkomions ist es nur dort möglich, die ältere Version des Textes wiederzugewinnen, wo der neue Text von Kabasilas, der an Stelle des ausradierten geschrieben ist, einen Teil der *rasura* freiläßt. Auf den späteren Folien zieht es Kabasilas vor, die zu ändernden Textpartien durch- oder querzustreichen und die neue Version *in margine* zu schreiben.

[15] Die Zahlen verweisen auf die Ausgabe des Enkomions in der *PG* 150, 753–772, die als Vergleichsbasis benutzt wurde. Leider gibt die Ausgabe den Text des Kodex Vind. theol. 262 wieder, der seinerseits Apographon des Paris. 1213 zu sein scheint, und fügt zu den falschen Lesarten des Kodex einige Druckfehler hinzu.

760.5–6 ἐν οἷς πολλοὺς ἐπὶ φιλοσοφίᾳ θαυμαζομένους, 761.23–26 ἐδέησεν –εἰς φιλοσοφίαν, 760.42 προσαγαγούσης, 760.49 τοῦ δὲ ἀνδρὸς

761.3 τὰ τῆς θείας φιλοσοφίας, 761.7–10 ὧν ἐξ ἀρχῆς-ἡ μὲν οὖν, 761.15–16 οὐ ταῖς τῶν ἐναντίων ἐρῶσαι εἰδυίαις, 761.16–17 ἔδοξε-ὑπερβαίνειν, 761.33 τοῖς νεύμασιν ἐκείνης ἀκολουθοῦσα, 761.45 ἐπὶ φιλοσοφίᾳ

769. 21 πρὸς τὸ συμφέρον

Der Umfang der Überarbeitung des Textes dokumentiert sich an mehreren Stellen, wo wir in der Lage sind, die ursprüngliche Version des Textes (Redaktion A) zu lesen. Einige Beispiele sind signifikant für die Art der Änderungen:

753.13 post ἀγνοεῖ verba ἢ καθ' ἡμᾶς δ' αὐτὸς ἀγνοῶ erasit V^pc^, 753.15–16 εἴ τις ἐλάττων γίνοιτο τῶν πραγμάτων add. in marg. inferiore V^pc^

756.42–757.1 post περιόντος verba ἅ γε σεμνύνειν οἶδε καὶ πόλεις καὶ πολλῶ τιθέναι μείζονας expunxit V^pc^ et δι' ὧν αἱ πόλεις ἀμείνους add. in marg. V^pc^

757.25 post 'Αντώνιον verba τὸ μέγα παρὰ πᾶσιν ὄνομα expunxit V^pc^, 757.52–53 post σαυτῇ verba τήν τε πατρίδα-νικῴης add. in marg. V^pc^

760.15 post παιδευομένη verba [...]σέβειαν ἐξασκουμένη expunxit V^pc^, 760.19 post ἡγεῖτο verba τὸ πράττειν κ[...] δόγματα καὶ παρὰ πλείονας ἄγειν καὶ πᾶν καθ' αὐτὴν ? expunxit V^pc^

761.17 post ὑπερβαίνειν verba οὐρανοῦ καὶ δὴ κατιοῦσαν ἐφ' ᾧ τὰ τῇδε κοσμήσειν καὶ τὸν τῆς φιλοσοφίας ὅρον σαφῶς ἐπιδείξεσθαι expunxit V^pc^, 761.27 μηδὲν τῶν γινομένων ἐλλείπειν supra τῶν γινομένων litteram β, supra ἐλλείπειν litteram α superscripsit V, 761.27 post ἐλλείπειν verba ἀλλὰ καὶ πάντας ἁπλῶς τοὺς ἀποδυσαμένους εἰς τουτονὶ τὸν ἀγῶνα τοσοῦτον νενικηκέναι ὅσον οὐδὲ παραβάλλεσθαι· πρῶτον μὲν οὖν expunxit V^pc^, 761.50 post πάντα verba ταῦθ' ὑπομένειν expunxit V^pc^, et φέρειν διὰ τὸν περὶ αὐτὸν ἔρωτι in marg. add. V^pc^, 761.54–55 post ἀγῶσι verba τοῦ πρὸς αὐτὸν εἵνεκα πόθου expunxit V^pc^

764.19 post γενικωτάτων verba φρονήσεώς τε καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῆς πάντα ἀρίστης σωφροσύνης οὕτω πάσαις ἐξέλαμψε καὶ μετὰ παντὸς τοῦ συγκεχωρηκότος πασῶν ἐπ' ἔσχατα ἧκεν ὡς ἕνα μηδένα πάντων τῶν ἐγγὺς ἂν αὐτῆς γεγονότα καταλιπεῖν· μόνη γὰρ πασῶν παντὸς ἀγαθοῦ πρυτανεῖον ἀναφανεῖσα, ὥσπερ τοῦ νικᾶν αὐτῇ διὰ πάντων κεκληρωμένου, πάντας ὑπερεβάλλετο expunxit V^pc^

765.26 post ἀπήντα verba τὸν μὲν νοῦν παντάπασιν τῆς ὕλης ἀνώτερον γεγενῆσθαι καὶ τῶν ἐκεῖθεν πραγμάτων σχολὴν ἄγειν παρασκευάζειν, θεῷ δὲ μόνη τῇ κατ' αὐτὸν ἐνεργείᾳ συντυγχάνειν ἀεὶ καὶ καθαρὰν τῷ καθαρῷ συγγίγνεσθαι καὶ πᾶσαν ἐντεῦθεν δυσχέρειαν ἀποκρούεσθαι· καὶ τουτὶ λέγω· οὕτω γὰρ ἡσυχίας ἑάλω καὶ τῶν εἰς ταύτην φερόντων τοσοῦτον ἐποιήσατο λόγον, ὡς μὴ μόνον αὐτὴν εἰς ἄκρον ταύτην κατωρθωκέναι, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἄλλαις ὡσπερεί τις γνώμων τῶν τοιούτων φανῆναι· καὶ κανὼν ἀκριβής· ἐπεὶ καὶ πᾶσαι ταύτην

ὡσπερεὶ πρυτανεῖον ἑώρων τῆς περὶ πάντα ταῦτ᾽ ἐπιστήμης καὶ πρὸς φιλοσοφίαν παράκλησιν· καὶ μόνη ταύτη προσεῖχον, καὶ τὰ καθ᾽ αὑτὰς ἐντεῦθεν ὡς προσῆκε διώκουν expunxit V[pc] et verba μόνων μὲν γενέσθαι – ὥσπερ ἐν κύκλῳ in inferiore marg. fol. 93 add. V[pc] (cf. PG 765.26–32)

768.33–34 post αἰῶνος verba ἐπ᾽ ἀρετῇ – τούς δ᾽ add. in marg. inferiore V[pc], 768.35 post φιλονεικοῦσα verba ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον ἡμᾶς δὲ δεῖ καὶ παρ᾽ ἄλλοις ταυτὶ τὰ ἡμέτερα θεωρήσαντας ἔπειθ᾽ οὕτω κατακλεῖσαι τὸν λόγον expunxit V[pc], et verba δῆλον δὲ add. in marg. V[pc]

769.20 post πολλῷ verba σεμνοτέρα τοῖς ὅλοις expunxit V[pc], et verba τοῖς ὅλοις ἀμείνων οἷς supra lineam add. V[pc]

Von den *post correctionem* Änderungen des Palatinus hat der Schreiber des Kodex Meteor. Barlaam 202 (B) die meisten in den Text aufgenommen, einige dagegen nicht. Besonders beachtenswert sind die im letzten Teil des Enkomions befindlichen Änderungen des Palatinus, die der Kodex B nicht aufgenommen hat[16]. Nikolaos Kabasilas vergleicht in der ersten Fassung, wie viele seiner Vorgänger, die heilige Theodora mit früheren Heiligen und preist sie über alle Heilige. Bei dem Korrekturgang streicht er alle betreffenden Wörter bzw. Sätze durch und verringert damit sein Lob[17]: 765.36–39 καὶ κατὰ πασῶν ἐν τούτοις – διαφερόντως expunxit V[pc], 765.51–52 καὶ μόνη – συγκεχωρηκὸς expunxit V[pc], 769.15–16 ὃ τοῦ κηρύξαι οὐδὲν ἔλαττον ὥς γ᾽ ἐγὼ νομίζω expunxit V[pc], 772.2 ὑπὲρ πάντας expunxit V[pc] et μάλιστα τῶν ἄλλων supra lineam add. V[pc], 772.11–12 μάλιστα πάντων – θαυμάζοντι expunxit V[pc].

Eine Erklärung, warum Nikolaos Kabasilas sich für diese Herabsetzung seines Lobs entschieden hat, bietet uns möglicherweise ein Brief seines Onkels Neilos Kabasilas an ihn, in dem er die Reaktionen beschreibt, die das Enkomion des jungen Nikolaos Kabasilas auf den heiligen Demetrios bzw. der Vergleich des Märtyrers mit Johannes dem Täufer in Thessalonike verursacht hat: «Περὶ τῆς ἐννοίας τῶν συγγραμμάτων σου ἣν ἐν αἰτίαις ποιοῦνται τινές, ἦλθεν ἡ τούτων φήμη, γίνωσκε, καὶ ἕως ἡμῶν καὶ ἠρώτησα ἐπὶ τίνι ἡ μέμψις καὶ ἤκουσα τὴν σύγκρισιν εἶναι τὴν ἐνοχλοῦσαν αὐτούς. Δείκνυται γὰρ ἐκ τοῦ λόγου μείζονα εἶναι τοῦ Προδρόμου τὸν μυροβλήτην· καὶ ἐπειδὴ τῶν λογίων ἦν ὁ ταῦτα λέγων· ʻοὐκοῦν εἰ δείκνυται, εἶπον, δεῖ πάντως τῇ ἀποδείξει πείθεσθαι. Ὅμως ἁπλῶς ἀποδείκνυσι τὸν μάρτυρα μείζονα τοῦ Προδρόμου ἢ πῇ;ʼ»[18].

---

[16] Dazu kommen auch folgende: 760.42–45 οὕτως ὡς ἔφην μόνῳ – γνώμην διώκει, 761.54–55 τοῦ πρὸς αὐτὸν εἵνεκα πόθου, 764.6–7 προστιθέναι τοῖς ὅλοις und 764.39–43 φρονήσεως μὲν οὖν εἵνεκα – καρτερίας ἐλάττω.

[17] Nur eine dieser Änderungen hat der Schreiber von B berücksichtigt: 772.2 ὑπὲρ πάντας expunxit V[pc] et μάλιστα τῶν ἄλλων scripsit supra lineam V[pc] cum B.

[18] Den Brief, der dem Enkomion im Kodex Paris. 1213 folgt, hat Sp. Lambros ediert, s. Sp. Lampros, Ἀναγραφὴ ἔργων Νικολάου Καβάσιλα καὶ Δημητρίου Κυδώνη ἐν τῷ παρισινῷ κώδικι 1213. *NE* 2 (1905) 305–306.

Wenn diese Beschuldigung Nikolaos Kabasilas zu den oben erwähnten Korrekturen veranlaßt hat, dann dürfen wir annehmen, daß die erste Fassung des Enkomion auf die heilige Theodora aus der gleichen Zeit wie das Enkomion auf den heiligen Demetrios herrührt.

Bezeichnend für das Verhältnis des Kodex Meteor. Barlaam 202 (B) ist, daß sein Schreiber einige der in V *post correctionem* getilgten Wörter bzw. Satzteile kopiert und nachträglich ebenfalls getilgt oder durchgestrichen hat. Dies erlaubt uns die Annahme, daß er beim Abschreiben möglicherweise den Kodex Palatinus vor sich hatte: 757.25 post Ἀντώνιον rasura in B^{pc} et V^{pc}, 757.42 post συνελοῦσι verba βέλτιστοι διὰ πάντων καὶ δοκοῦντες ἦσαν καὶ ὄντες καὶ μόνοι πάντα τὰ βέλτιστα συνειλόχασιν ὥσπερ φιλονεικοῦντες μηδενὸς τῶν ἀγαθῶν ἐλλελεῖφθαι ὧν γε expunxit B^{pc} et V^{pc}, 761.27 post ἐλλείπειν τῶν γινομένων verba καὶ τοὺς ἀποδυσαμένους εἰς τουτονὶ τὸν ἀγῶνα, τοσοῦτον νενικηκέναι, ὅσον οὐδὲ παραβάλλεσθαι expunxit B^{pc}: post τῶν γινομένων ἐλλείπειν ἀλλὰ καὶ (?) πάντας .. ἁπλῶς τοῦς ἀποδυσαμένους … παραβαλλέσθαι expunxit V^{pc}, 764.54 post τετηρηκυῖα verba αὕτη μόνη πασῶν ἀνεφάνη καὶ ταύτην πάντες ἴσασι καὶ πάντες ἂν οἶμαι συμφαῖεν, ὡς μόνη τὸ συγκεχωρηκὸς ἐν τούτοις εἰλήφει expunxit B^{pc} et V^{pc}, 768.34 post φιλονεικοῦσα verba ἀλλὰ ταῦτα μὲν, εἰς τοσοῦτον expunxit B^{pc} (ἀλλὰ ταῦτα μὲν, εἰς τοσοῦτον ἡμᾶς δὲ δεῖ καὶ παρ᾽ ἄλλοις ταυτὶ τὰ ἡμέτερα θεωρήσαντας· ἔπειθ᾽ οὕτω κατακλεῖσαι τὸν λόγον expunxit V^{pc}).

Darüber hinaus unterscheidet sich der Kodex B vom Palatinus durch einige Lesarten, die er gemeinsam mit den anderen Handschriften gegen V *ante* und *post correctionem* bietet; es handelt sich um kleine Änderungen, die als *in scribendo* Verbesserungen bzw. Verschlechterungen des Textes des Palatinus seitens des Kopisten von B gewertet werden können: 757.18 καὶ οἳ αἴτιοι γεγονότες αὐτῇ V: καὶ οἱ αἴτιοι γεγονότες αὐτῇ B et cett., 757.19 τοσοῦτον καὶ πλούτῳ V: τοσοῦτον γὰρ καὶ πλούτῳ B et cett., 757.20 καὶ τῷ γένους V: καὶ τῷ τοῦ γένους B et cett., 761.9 τῶν πάντων V: τῶν ἁπάντων B et cett., 764.24 ὡς μὴ μόνον ἣ ὄντα ἐστὶ εἰδέναι V: ὡς μὴ μόνον ἣ ὄντα ἐστὶ τὰ ὄντα εἰδέναι B et cett., 765.3 ἔπειτα ὁ μέγιστος V: ἔπειτα καὶ ὁ μέγιστος B et cett., 765.12 ἕπεσθαι παρασκευάσει V: ἕπεσθαι παρασκευάσοι B et cett., 768.31 ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα ἔσχε V: ἑαυτῇ συλλαβοῦσα ἔσχε B et cett., 768.51 τὸν νόμον τοῦ θεοῦ V: τὸν νόμον θεοῦ B et cett., 769.22 κατ᾽ αὐτὸν τὸν φθόγγον ἐξήνεγκε V: κατ᾽ αὐτοὺς τὸν φθόγγον ἐξήνεγκε B et cett., 772.22 ἐπεὶ δὲ τοῦ μέλλοντος V: ἐπὶ δὲ τοῦ μέλλοντος B et cett. All dies erlaubt keine sichere Aussage über die Identifizierung des Kopisten von B mit dem Verfasser des Enkomions, Nikolaos Kabasilas, schließt aber doch eine solche[19] sowie auch

[19] Diese kann nur anhand einer detailierten Untersuchung des Kodex B geschehen und liegt nicht im Rahmen dieses Aufsatzes. Es ist aber doch bewiesen, daß auch Auto-

eine stemmatische Abhängigkeit des Kodex B von V^{pc} (Redaktion B) nicht aus. B repräsentiert m.E. eine Reinschrift des von Nikolaos Kabasilas korrigierten Enkomions, in die einige Änderungen eingeflossen sind (Redaktion C), aus der alle weiteren Handschriften stammen[20].

Die Identifizierung des Kopisten des Palatinus mit Nikolaos Kabasilas beantwortet darüber hinaus die Frage nach dem Paraphrasten der Vita der heiligen Theodora, die im Kodex von derselben Hand geschrieben ist. Ed. Kurtz hat in seiner Ausgabe mit Recht angenommen und bewiesen, «dass der Schreiber des Palatinus gleich während des Abschreibens die … redaktionellen Änderungen am Text vorgenommen hat, dass also der Schreiber des Palatinus mit dem Urheber der in dieser Handschrift gebotenen abweichenden Rezension der anonymen Vita der hl. Theodora identisch ist»[21]. Die Zuweisung dieser Paraphrase an Nikolaos Kabasilas, der selbst an der Vita der heiligen Theodora interessiert war, ist m.E. einwandfrei.

grapha Fehler haben können; vgl. dafür H. Hunger, Schreiben und Lesen im Byzanz. Die byzantinische Buchkultur. München 1989, 109–111.

[20] Ein ähnliches Schema s. auch bei Ševčenko, 185.

[21] Ed. Kurtz, Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wunderthaten und Translation der hl. Theodora von Thessalonich nebst der Metaphrase des Joannes Staurakios [*Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg,* VIIIe sèrie, VI.1]. St. Pétersbourg 1902, VI. Die Vita ist auch von einem älteren Kodex, dem Mosqu. 159, überliefert (die Existenz einer dritten Handschrift aus dem Iberon-Kloster, Iberon 595 aus dem 16. Jh., ist für die Textkonstituierung irrelevant, da diese nur ein Apographon des Mosquensis ist; der Mosquensis befand sich bis zum 17. Jh. ebenfalls im Iberon-Kloster).

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 195–203

NATASCHA UND WERNER SEIBT / WIEN

SIEGEL DER SAMMLUNG ORGHIDAN

Eine Nachlese zur Edition V. Laurents

Die byzantinische Siegelkunde verdankt R. P. Vitalien Laurent entscheidende Impulse für die beachtlichen Fortschritte, die sie in den letzten Jahrzehnten erreichen konnte. Der mangelhafte Erhaltungszustand bzw. die Fragmentierung der Mehrheit der auf uns gekommenen Siegel zwingt auch heute noch oft zu Hypothesen, die später bisweilen bestätigt werden, oft aber auch zu korrigieren sind.

Die Edition der Sammlung Orghidan, die sich in Bukarest befindet, legte Laurent vor einem halben Jahrhundert vor. Da wir sie durchsahen, um Material für die systematische Photothek der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zu gewinnen, ergaben sich – trotz des schlechten Zustandes vieler Siegel und der geringen Qualität der Abbildungen – so manche Anmerkungen, teilweise stützten neue Parallelstücke fragliche Lesungen, teilweise ermöglichten sie auch Korrekturen. Eine Auswahl soll im folgenden vorgelegt werden, vor allem um zu verhindern, dass neue Hypothesen „auf Sand gebaut“ werden.

1. Es handelt sich wohl um ein rein ikonographisches Siegel, der „empereur anonyme“ ist eher als Erzengel Michael zu interpretieren.
5. Eine Zuweisung an Nikephoros Botaneiates ist sicher abzulehnen; eher wäre an Basileios II. zu denken (vgl. Zacos – Veglery[1] 75 b und c).
6. Vielleicht Konstantin X. Dukas (vgl. Zacos – Veglery 87).
9. Die Zuweisung an Ioannes II. Komnenos überzeugt nicht.
11. Auf dem Parallelstück der Fogg-Sammlung schlagen die Editoren (*DOSeals* III 79.1) am Ende vor: ὡρ(ειαρίῳ) τ(οῦ) ἁγ(ίου) Ἐψεβίου (statt Εὐσεβίου).
28. Ein Parallelstück in Athen (371) bestätigt die Lesung, auch wenn Konstantopulos nur einen Teil des Namens entziffern konnte.

[1] Für die Vollzitate der gängigen sigillographischen Abkürzungen sei z. B. auf W. Seibt – M. L. Zarnitz, Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Wien 1997, 212–215 verwiesen.

38. Zacos und Veglery datieren ein Parallelstück (Nr. 1903) richtig ins 8. Jh.
41. Sicher nicht 9.–10. Jh., sondern 8., vielleicht sogar 1. Hälfte.
49. Wiederholt in Laurent, Corpus II 170 (im folgenden nur: *Corpus*). Am Ende ist eher – wie auf einem zumindest sehr ähnlichen Stück des IFEB – zu lesen: (καὶ) (πρωτο)νοτ(αρίῳ) τ(ῶν) – Μανγά-ν(ων). Av.: Büste der Theotokos Nikopoios oder im Minimalorantengestus.
56. Die *varia lectio* von *Corpus* II 190, βέστῃ κριτῇ, ist sicher vorzuziehen. Der Mann ist ohne Zweifel mit dem von *Corpus* II 211 zu verbinden (zumindest die Rv.-Seite könnte stempelidentisch sein). Vielleicht war diese Person sogar kaiserlicher Protonotar.
57. Aus Gründen der inneren Symmetrie ist ein Beta am Beginn der Rv.-Legende auszuschließen.
68. Auch wenn das Siegel nicht abgebildet ist, handelt es sich wohl um ein Parallelstück zu Seibt, Österreich I 103; demgemäß Κασταμονίτ(ῃ).
70. Ein Parallelstück in D. O. (Neg.Nr. 61.17.29–771). Das Av.-Monogramm weist rechts außen sicher Eta auf, das Tetragramm lautet ungewöhnlich TO CO ΔOV-ΛW (O-V ligiert). 2. Hälfte 9. bis Anfang 10. Jh.
74. Eine Verbindung von Protospathar und Bestarches ist sicher abzulehnen.
76. Der Familienname ist nicht Anzas sondern sicher Antiochos (Parallelstücke in der Sammlung Zacos und *Seyrig* 38; auf ersterem ist eindeutig ANTIOX, zu lesen).
77. In *Corpus* II 713 korrigiert (nicht Ioannes sondern Epiphanios).
78. Wie ein Parallelstück der Sammlung Zacos bestätigt, ist der Familienname ΦVΛO-KAΛH geschrieben.
80. Zu diesem Mann vgl. auch *Corpus* II 773.
86. Ein Parallelstück D.O. 58.106.3382, ed. Zacos – Veglery 1466.
88. Parallelstück Zacos – Veglery 1570.
90. Ein Parallelstück in Athen (Konstantopulos 408), ein recht ähnliches in Istanbul; sicher dieselbe Person wie Zacos – Veglery 831 (dort beginnt die Legende jedoch mit Κύριε φύλαττε).
91. Es gibt mehrere Parallelstücke (Polen 23, Shaw 395 u. 1340, eines, das einst Pančenko vorlag); die Interpretation von A. Szemioth – T. Wasilewski, *Commentationes* 11 (1966) 20f., Nr. 23, ist der Laurents vorzuziehen: Στυλιανὸ(ς) μάγιστρος (ὁ) τοῦ Πατρῶν.
95. Wohl eher Paktiares, wie auf einem anderen Typus desselben Mannes (*Seyrig* 211). Siehe dort auch zur Av.-Darstellung.
96. Viele ähnliche Siegel oder echte Parallelstücke sichern die Ergänzungen ab.

98. Eher wäre πριμικηρίῳ κ. β. ὀστιαρίῳ zu überlegen; sicher nicht 10.–11., wohl Wende 9./10. Jh.
100. Die richtige Lesung des Verses auf dem – allerdings nicht stempelidentischen – Siegel Zacos II 516. Wahrscheinlich 12., nicht 13. Jh.
108. Besser bei Zacos – Veglery 455.
109. Patrikios am Ende wäre recht unwahrscheinlich.
112. Die Verbindung mit Laurent, Vatican 40 ist nicht ganz sicher. Vgl. auch Seibt, Österreich I zu 142.
114. Zu einem Siegel desselben Bardales als Protoproedros (wobei beide Verse „in Ordnung" waren) s. H. W. Bell, Byzantine Sealings. *BZ* 30 (1929–30) 637, Nr. 12 (ein Parallelstück dazu in der Ermitaž, M-8507).
116. Außer dem Rangtitel Proedros ist vieles unsicher. Der Familienname könnte auch Skuph(as) gelautet haben.
120. Der Familienname lautet wohl τῷ Ἀλακασ(σ)έᾳ. Parallelstück D.O. Neg.Nr. 59.109.5-2339.
123. Parallelstück D.O. Neg.Nr. 55.65.5-2510. Wende 9./10. Jh.
124. Parallelstück D.O. 58.106.4596. Basileios war β. πρωτοσπαθάριος, das Verbum ist β(οήθει) abgekürzt.
126. Wohl ἀξίαρχος. Zu dieser Sonderform von Taxiarchos vgl. Cheynet, *REB* 44 (1986) 233–235.
133. Ῥενδακ(ί)ῳ; 9./10. Jh. Nicht identisch mit Seibt, Österreich I 192.
137. Parallelstück D.O. 58.106.5083. Der zweite Vers lautet: τοῦ Κατακαλών, ὅν Θεοῦ μῆτερ σκέποις.
142. Vgl. jetzt Ch. Stavrakos, Die byzantinischen Bleisiegel mit Familiennamen aus der Sammlung des Numismatischen Museums Athen. Wiesbaden 2000, 46.
152. Sicher 8. Jh., ca. 2. Viertel.
154. Lesung durch gut erhaltenes Parallelstück der Sammlung Zacos bestätigt.
155. Leider nicht abgebildet; vgl. eventuell Lichačev, Vostok, Taf. LXX 8.
156. Wohl 10. Jh.
158. Familienname unglaubwürdig; vielleicht Gymnos.
160. Besser erhaltenes Parallelstück Zacos II 187.
166. S. Oikonomides, *DOP* 1983, 153ff. u. Zacos II 390.
168. Der Vorname ist sehr unsicher.
171. S. *Seyrig* 88 u. *Corpus* II 351.
172. Zur Datierung vgl. Seibt, Österreich I 73.
174. Datierung im *Corpus* II 315 auf 9./10. Jh. korrigiert.
175. Ende unglaubwürdig. 9./10. Jh.
179. Korrigiert in *Corpus* II 773.

183. Begann die Legende mit Βαρὺς πατρίκιος?
187. Wohl nur Proedros. So auch Oikonomidès, Listes 299, A. 72.
191. Die Lesung wird durch ein Parallelstück im IFEB gestützt. 2. Hälfte 10. Jh.
193. S. *Seyrig* 99 (am Ende ist τῶν ἀγελῶν zu lesen).
195. S. *DOSeals* III 86.5 (χαρτουλάριος ἄρκλας τῶν Ἀνατολικῶν).
196. Vielleicht war Melissenos auf diesem Siegel doch nur Proedros.
198. Wenn Niketas nur Proedros (statt Protoproedros) war, würde die Zuweisung an den Bruder Michaels IV. an Wahrscheinlichkeit gewinnen.
199. Michael war eher Protonotar von Anatolikon als τοῦ κοιτῶνος.
201. Das Ende der Legende ist zu lesen: (καὶ) ἐξάρχ(ῳ) – τῷ Μόσ-χῳ, wie aus mehreren parallelen bzw. ähnlichen Stücken erhellt.
202. Parallelstück Zacos II 887.
205. Zu dieser Person vgl. auch Zacos – Veglery, zu Nr. 2679.
206. Der Mann war nur β. στράτωρ, keineswegs ein Stratege der Kibyrraioten.
207. Statt ἐπὶ τοῦ βήλου denken wir an β. (πρωτο)σπ(αθαρίῳ) ἐπὶ τοῦ Χρ(υσο) (τρι)κλ(ίνου). Vielleicht war der Mann eher Stratege im Anatolikon.
208. Vgl. jetzt auch *DOSeals* IV 48.3.
212. Wenn statt der X-P-Ligatur ein kleines T über K zu lesen ist, wäre an ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος zu denken. Vielleicht war der Mann ferner β(ασιλικός) von Melitene und Mesopotamia.
214. Ein Parallelstück Laurent, *BZ* 33 (1933) 348, Nr. 10.
216. Statt μέγ[ας] ist wohl βέστ(ης) κ(αί) zu lesen.
217. Vgl. Zacos II 1023.
219. S. *DOSeals* III 39.49 (Sergios).
220. S. zuletzt *DOSeals* III 59.6. – 8. Jh.
222. Leider nicht abgebildet; die Rekonstruktion wird *DOSeals* III 71.4. abgelehnt.
223. Zu einer ev. Verbindung von Optimaton und Dorylaion vgl. *DOSeals* III 71.22.
224. Wohl Πεφλαγ(ονίας).
225. Ἡμιλέων wäre belegt: *PLP* 6708.
228. Das Parallelstück Zacos – Veglery 2621 ist leider auch fragmentiert; vielleicht hieß dieser Stratege von Peloponnesos Darios (Dagios?) und war nur Spatharios.
229. Sicher 9. Jh.
232. Die Ergänzungen werden durch das Parallelstück Zacos II 729 bestätigt.
233. Wie bei einem recht ähnlichen Stück in Birmingham ist als Rangtitel Hypatos anstelle von Bestitor anzunehmen.

234. Der Familienname lautete eher Χαγέ; vgl. auch W. Seibt, Rez. zu Jordanov, Preslav, *BZ* 89 (1996) 137 zu Nr. 416–418.
235. Nikephoros Botaneiates war nicht Dux von Strymon und Boleron, sondern von Peloponnesos und Hellas, wie besser erhaltene Parallelstücke zeigen: *Auktion Hirsch* 175, 23.–26.9.1992, 1567; *Auktion Münz Zentrum* 94, 13.–15. 5. 1998, 942. Ersteres Kommando ist also aus seinem *cursus honorum* zu streichen!
236. Dieser Archon war wohl nur β. κανδιδᾶτος, nicht Spatharokandidat.
237. Eher ist an einen Strategen zu denken!
238. Vgl. Zacos – Veglery 1691. 8. Jh.
240. Nicht abgebildet, aber vgl. W. Seibt, Sigillographische Beiträge zur bulgarischen Geschichte. *Dobroudja* 12 (1995) 226 u. 231, Abb. 3; als Familienname wird dort Proteuon vorgeschlagen.
241. Der Familienname lautet sicher Monokarites, vgl. *DOSeals* I 43.12 u. IV 11.3.
246. Am Ende könnte ein geographischer Terminus stehen; vielleicht Dysis?
248. Am Schluss vermuten wir einen Familiennamen, etwa Achlimanos. Liparites dagegen wird von W. Seibt, Liparites als „byzantinischer“ Familienname in der Komnenenzeit, in: Dedicatio (Festschrift M. Lortkipanidze), Tbilisi 2001, 127 abgelehnt.
249. Hieß der Dioiketes vielleicht eher Basileios?
254. Vgl. zuletzt *DOSeals* III 40.14.
255. Vgl. *DOSeals* II 64.
256. Vgl. Zacos II 286; *DOSeals* I 82.8.
261. Zwei Parallelstücke im IFEB.
262. Vgl. *DOSeals* I 18.36.
263. Am Ende dieses Zwölfsilbers wäre ἄρχοντος sehr unwahrscheinlich; eher πρακτέων oder πραγμάτων.
269. 10. Jh.
271. Av. wohl hl. Agathonikos! Der Chartular hieß Konstantin, nicht Nikolaos.
274. Der Mann hieß sicher Theodoros, wie Parallelstücke beweisen (DO 58.106.1081 u. 3003). Auf dem Av. auch das seltenere Tetragramm τῷ δούλῳ σου.
278. Am Ende ὑπάτου! S. zwei Parallelstücke in Zacos – Veglery 1082.
281. Vgl. Zacos – Veglery 1380. Sollten Pferd und Maultier (?) auf einen χαρτουλάριος τῶν ἀγελῶν oder aus dem Bereich des στάβλον deuten?
287. Parallelstücke D.O. 58.106.4995; Fogg 287.
288. Der Mann war nicht Dux, denn die Rv.-Legende beginnt mit IWANNI, was auch ein Parallelstück der Sammlung Zacos untermauert.

294. Vgl. Zacos – Veglery 2389.
295. Der Vatersname war eher Ambros. 7./8. Jh.
296. Parallelstück *Seyrig* 20; vgl. auch Zacos – Veglery 664.
298. Vgl. Zacos – Veglery 359 u. *Auktion Künker* (Osnabrück) 20, 30.9.–2.10.1991, 1069.
303. Vgl. Koltsida-Makre 196. 7./8. Jh.
307. S. *Corpus* II 1027.
309. Eher Theodoros; vgl. auch *DOSeals* IV zu 11.2.
310. Auf dem Avers Erzengel Michael, nicht hl. Georg.
311. Dieser Gymnos hieß sicher Petros, wie ein Parallelstück der Sammlung Zacos beweist. Mehrere Stufen seiner Karriere sind sigillographisch bezeugt.
312 bis. Vgl. zuletzt W. Seibt in: Sammlung Köhler-Osbahr (Duisburg) V/4, Nr. 19.
313. Vgl. *Corpus* II 876 (nicht stempelidentisch).
317. S. Zacos II 933.
318. Die Rv.-Legende war wohl rein lateinisch: Sergiu magistru mili(tum). Vgl. Seibt, Österreich I zu 197.
319. Zu korrigieren nach Zacos – Veglery 1998. Ioannes war Embolator.
320. Zu ergänzen nach dem Parallelstück Zacos – Veglery 1923. Dieser Meizoteros war ein Georgios Hypatos.
326. Die lateinische Rv.-Legende lautete wohl PROTI-CTU-RUS; vgl. auch Zacos – Veglery 2780. 7. Jh.?
328. Pantherios war nur einfacher Notar, nicht Protonotar.
332. War der Mann Stratege von Charsianon?
337. Vgl. Zacos – Veglery 2355.
340. Ein weiteres Parallelstück zu *Corpus* II 1084 und entsprechend zu ergänzen bzw. zu korrigieren (Kostomyres).
344. Der Vorname ist sicher unrichtig; vielleicht ICOH.
351. Die Spuren deuten eher in Richtung ῥαί[κτω]ρη· [ἀμ]ήν.
354. Sollte Eustratios eher Kumerkiarios von Stratonikeia gewesen sein?
355. Vielleicht mit dem Strategen von Sikelia (*DOSeals* I 5.30) zu verbinden.
361. Im Gegensatz zu *Corpus* V 1128 könnte Hamartolos hier tatsächlich als Beiname gemeint sein.
364. Zur Korrektur πέλοντα s. H. Hunger, Homo Byzantinus. *DOP* 46 (1992) 124 mit A. 17.
365. Auch Anastasios würde den erhaltenen Buchstaben entsprechen.
366. S. *DOSeals* II 9.6.
369. Auf Grund der inneren Symmetrie ist für den Bischofssitz primär an Lakedaimonia, Lebedos, Saedron oder Tenedos zu denken.

370. Wahrscheinlich ganz anders zu lesen: Μακρεμβολίτην Μιχαήλ, κόρη, σκέποις. Vgl. H. HUNGER, *SBS* 5 (1998) 19, Nr. 12 a.
376. Im *Corpus* V 819 zu Archiepiskopos korrigiert.
377. 2. Hälfte 11. Jh.
378. Im *Corpus* V 634 schlug Laurent Georgios als Namen vor; vgl. auch V. GRUMEL, *BZ* 59 (1966) 395.
379. Vgl. zuletzt *DOSeals* III 96.1.
380. Im *Corpus* V 500 wird ein Stufenkreuz auf dem Av. angegeben (so auch ZACOS II 150 bis), in der älteren Edition dagegen eine Nikolaos-Büste.
384. Vgl. ZACOS – VEGLERY 1272 A; 7. Jh.
390. Vgl. SEIBT, *ByzSl* 35 (1974) 82, zu Nr. 1253.
393. Die Legende beginnt mit Σφραγὶς μονῆς πέφυκα τοῦ Χρυσοστόμου, wie ein Stück der Sammlung Theodoridis lehrt.
395. Abb. auf Taf. 63. Am Ende wäre auch Kardamitu oder Kardamiotu zu überlegen.
396. Wiederholt in *Corpus* V 1227, mit Recht angezweifelt in JANIN, Centres 250 mit Anm. 3.
400. Ein Parallelstück der Sammlung Zacos erlaubt die Korrektur bzw. Ergänzung der Legende: + KE R,Θ, – IW ΠΡΕC-RVΤΕΡΟ R, – ΚΛΙΡΙΚW – KE KURU-ΚΛΙCΗ; der Mann hieß also nicht Theodoros!
403. ZACOS II 149 bestätigt die Lesung.
408. SCHLUMBERGER, Sigillographie 622, las den Namen auf seinem Parallelstück besser: Ariebes. Vgl. auch MÜLLER-HENNIG, *Bülten* 29–30 (1991), 32, Nr. 1. Der Name dürfte zudem *Archeologija* 1991/1, 45f., Nr. 4 erscheinen.
410. Parallelstück zu 427; in beiden Fällen ist Τὸν Δομεστικόπουλον zu lesen, ebenso wie bei *Corpus* V/2, Nr. 1296 (auch dort falsch gelesen) und Athen 622 β; zu letzterem s. STAVRAKOS 65.
411. Der Familienname lautet einfach Lu (eher als Ly), ebenso wie beim Typus eines Niketas Lu, Nobellisimos (D.O. 58.106.3467 u. 55.1.3143). Sicher 12. Jh.
412. Vgl. zu SEIBT, Österreich I 162.
415. Konstantin hieß Ardabinos, wie ein (damals nicht als solches erkanntes) Parallelstück zeigt: *Seyrig* 294.
416. S. SEIBT, Arsakides, *JÖB* 44 (1994) 351f., Nr. 2.
417. Michael hieß Gelantites, wie auch das Parallelstück D.O. 58.106.1938 zusätzlich absichert.
418. Das Parallelstück Fogg 1383 zeigt, dass das Sigma am Beginn der 2. Zeile steht.

419. Die 1. Zeile ist Σφραγὶς zu lesen, wie ein Parallelstück der Sammlung Zacos und das sehr ähnliche Stück D.O. 58.106.4006 unterstreichen.
423. Wahrscheinlich doch Kalypas, wie ein Parallelstück der Sammlung Zacos nahelegt; vgl. auch Kalybas im *PLP* 10753f.
439. Unter Berücksichtigung des Parallelstückes Fogg 1147 und von Schlumberger, Sig. 629 bzw. Laurent, Bulles métr. 340 (jeweils fehlerhaft) schlagen wir vor: Σκέποις Λέοντα Κασταμονίτην, Λόγε, κἂν ταῖς γραφαῖς ἄνωθεν ἐνθῇς μοι χάριν. Vgl. auch A.-K. Wassiliou, Metrische Legenden. Diss. Wien 1998, 1.1.22, Nr. 3.
445. Die Av.-Legende lautet: Δέσποινα, μήτηρ τοῦ Λόγου. Parallelstück in der Sammlung Zacos.
449. Sollte in der zweiten Zeile etwa nur Ῥωμανῷ zu lesen sein?
454. Parallelstücke in der Sammlung Zacos und in Bulgarien: S. Bilik, Familni imena. *Num. i Sfrag.*V/2 (1998) 57f., Nr. 12; S. 65, Abb. 13.
455. Für den Beginn schlagen wir vor: Ὡς διὰ παντός.
459. Am Ende erwarten wir anstelle des „Familiennamens" nur οἰκέτην.
460. S. J. Nesbitt, Overstruck seals. *SBS* 2 (1990) 92f., Nr. 27: Σφραγὶς Γαβριὴλ εἰμι τοῦ Πεφλεγμένου.
461. Vgl. auch E. Stepanova, Sudak. *SBS* 6 (1999) 57f., Nr. 22.
464. Parallelstücke D.O. 55.1.2481 und in der Sammlung Zacos. Die Av.-Umschrift lautet: Θεοτόκε ἡ Ὁδηγήτρια, βοήθει. Der Familienname ist wohl ΙΠΟΤΑΜΙΝ(ΟC) zu lesen.
465. Das zumindest sehr ähnliche Siegel Fogg 1471 hat auf dem Rv. TO. – ΡΟΔ.-NW., weshalb wir den Namen Rodenotes bevorzugen.
466. Saponopulos?
469. Vgl. I. G. Leontiades, Die Tarchaneiotai. Thessaloniki 1998, 115: Am Ende wäre auch Φαρησμάνου denkbar.
471. Viele Parallelstücke erhalten, vgl. z. B. Jordanov, Preslav 402–403.
474. Parallelstück D.O. 58.106.2938. Av. Büste des hl. Nikolaos. Die Rv.-Legende beginnt mit der üblichen Anrufung: + KE R,Θ,.
475. Vgl. auch *Seyrig* 321.
476. Wenn in der 2. Zeile TW CW ΔU, stand, folgte wohl IW TPIAΔITZI, (Bischof von Sofia?).
501. Nicht abgebildet, aber wahrscheinlich Parallelstück zu Thierry 165 und einem Siegel im IFEB: Georgios Lachanas.
505. Vgl. Laurent, Bulles métr. 54.
522. Parallelstück zu Koltsida-Makre 301 (dort allerdings fehlerhaft).
532. Leider nicht abgebildet. Auf einem möglicherweise sehr nahen Stück der Sammlung Zacos lesen wir: Δέσ-ποιν(α), σῴ-ζοις τὰς – γραφὰς – Χρ(υσο)βέρ-γ(η).
547. Mehrere Parallelstücke in D.O.

555. Auf einem recht ähnlichen Siegel der Sammlung Zacos soll die Legende beginnen: Οὗπερ σφραγὶς πέφυκα.
561. Die gleiche Legende auf Fogg 1299 hat σῶσόν με τῷ usw.
564. Auf einem zumindest sehr nahen Typus (3 Exemplare in D.O.) liest man: Τὴν σὴν – σφραγίζ(εις), – μάρτυς, – εἰκόνα – Πόθ(ῳ).
566ff. Bei Monogrammen sind einfache Umzeichnungen oft eine trügerische Arbeitsbasis, daher nur wenige Bemerkungen:
570. Vgl Zacos – Veglery 295.
573. Das Rv.-Monogramm in dieser Form würde eher Εὐδοκίμου, allenfalls Δεκίμου ergeben.
580. Theodosios käme sogar noch eher in Frage.
598. Vgl. Zacos – Veglery 1193.
599. Vgl. Zacos – Veglery 1201.
602. Parallelstück Zacos – Veglery 1618.
608. Das Rv.-Monogramm könnte auch ἀρχιεπισκόπου gelesen werden.
622. Das Rv.-Monogramm würde eher Κομιτᾶ ergeben.
628. Rv.-Monogramm Εὐχαρίστου? Vgl. Zacos – Veglery 728.
691. Vgl. Zacos – Veglery 2996 bis.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 205–227

EWALD KISLINGER / WIEN

DIE ZWEITE PRIVILEGURKUNDE FÜR DIE PEGAI-MONEMBASIOTEN – EINE FÄLSCHUNG?*

Guillaume de Villehardouin (reg. ab 1246) gelang es ca.1250 nach mehrjähriger Belagerung das bis dahin griechische Monembasia in Besitz zu nehmen[1], unter der vertraglichen Verpflichtung, den Einwohnern, wenn sie

* Für ihre kritische Durchsicht des Typoskriptes, woraus etliche Ergänzungen und Korrekturen resultierten, hat der Verfasser zu danken Doz. K. Belke / Wien, Prof. O. Kresten / Wien, Prof. K.-P. Matschke / Leipzig und Prof. P. Schreiner / Köln.

[1] Die Chronik von Morea, ed. J. Schmitt. London 1904, vv. 2756–2790, 2901–2959, gibt v. 2930 die Belagerungsdauer mit drei Jahren und mehr an, was für 1250 spricht, als der Fürst vom Kreuzzug von Ludwig IX. (J. Longnon, L´empire latin de Constantinople et la principauté de Morée. Paris 1949, 218–219) zurückgekehrt war; die Präsenz von Guillaume im Raum von Lakedaimonia im Winter 1248/49 ist kein Indiz für eine bereits erfolgte Einnahme von Monembasia, wie Longnon, *op. cit.* 216 meint. Die Anaphora B des Isidoros von Kiew (ed. Sp. Lampros, Δύο ἀναφοραὶ μητροπολίτου Μονεμβασίας πρὸς τὸν πατριάρχην. *NE* 12 [1915] 272–318; zu Autor und Datierung s. E. Kislinger, Die Sizilienfahrt des Isidoros von Kiev [142]. *Diptycha* 6 [1994/95] 49–65, hier 59–64) spricht von sieben Jahren Belagerung durch Guillaume, was von dessen Herrschaftsbeginn 1246 an das Jahr 1253 ergeben würde. Isidoros verwechselt dabei allerdings – trotz des richtig erkannten Konnexes mit Leon Sguros (wahrscheinlich auch auf Basis von Niketas Choniates 605, 61–73, 611, 26–35 [Van Dieten]) – Guillaume (287, 27–31 [Lampros]) mit Geoffroy de Villehardouin, unter dem 1210/1212 Korinth und Nauplion erobert wurden (A. Bon, La Morée franque. Recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la principauté d´Achaie [1205–1430]. Paris 1969, I 64–73; M. S. Kordoses, Συμβολή στην ιστορία και τοπογραφία της περιοχής Κορίνθου στους μέσους χρόνους. Athen 1981, 95–102). Möglicherweise fußt der Irrtum des Isidoros eben auf der Chronik von Morea oder mündlicher Tradition (die auch dort einfloß), welche die Einnahme von Korinth und Nauplion erst Guillaume zuschreibt und dem Fall von Monembasia vorangehen läßt. Zuerst galt es, Verbündete wie Venedig zu finden (vv. 2778–2800 [Schmitt]), dann fiel Korinth in einer Kampagne (vv. 2801–2827 [Schmitt], während Nauplion zwei Jahre widerstand [vv. 2860–2874 [Schmitt]). Zusammen kann Isidoros daraus auf rechnerisch sieben Jahre seit dem grundsätzlichen Beschluß gekommen sein, was nebenbei seiner eigenen Aussage widerspricht (288, 11 [Lampros]), nach Korinth sei μετὰ μικρὸν καὶ Μονεμβασία eingenommen worden. H. A. Kalligas, Byzantine Monemvasia. The Sources. Monemvasia 1990, 86–94 vermerkt allerdings 91 zurecht, erst 1253 sei ein lateinischer Bischof für Monembasia gewählt worden.

dies wünschten, freien Abzug zu gestatten[2]. Wer diese Wahl traf[3], wurde vom nikänischen Kaiserreich[4] zu Pegai (heute Karabiga, 56 km westlich von Bandirma) an der kleinasiatischen Küste des Marmarameeres angesiedelt[5]. Auch in der neuen Heimat lebten die Monembasioten offenbar von Handel zur See[6].

Zeugnis dafür legen zwei Privilegurkunden ab (ein Prostagma bzw. ein Chrysobull, im folgenden als P[egai] I und P II bezeichnet), die beide literarisch überliefert sind und gemeinsam kritisch ediert wurden[7]. Der Herausgeber, P. Schreiner, hat ihre Wertigkeit jedoch ganz unterschiedlich beurteilt:

---

[2] Anaphora B des Isidoros 289,17–18 (Lampros). Von einer Übereinkunft vor Übergabe der Stadt spricht auch die Chronik von Morea, vv. 2936–2941 (Schmitt), ohne freilich die Möglichkeit des freien Abzuges zu erwähnen. Kalligas, Monemvasia 89: "The important differences in the information given by each source must be related to the effort of each chronicler to present the events under a more favourable light for his side".

[3] Der Exodus war nicht umfassend, es verblieben laut der Chronik von Morea vv. 2941–2955 (Schmitt) die führenden Familien (Mamonas, Daimonogiannes und Sophianos), wozu die Aussage der Anaphora B des Isidoros 290,5–15 (Lampros) paßt, auch der Bischof habe trotz schwieriger Bedingungen in Monembasia ausgeharrt.

[4] Zu früheren Kontakten von Monembasia dorthin vgl. M. S. Kordoses, Southern Greece under the Franks (1204–1262). A Study of the Greek Population and the Orthodox Church under Frankish Domination. Ioannina 1987, 29–32, 88–91.

[5] Anaphora B des Isidoros 289, 27–29 (Lampros). Zum Ort F. W. Hasluck, Cyzicus. Cambridge 1910, 98–100 (mit Karte); *ODB* III 1615–1616.

[6] A. Laiou, The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System; Thirteenth-Fifteenth Centuries. *DOP* 34/35 (1980/81) 177–222, v.a. 205–208 (Reprint in dies., Gender, Society and Economic Life in Byzantium. London 1992, Nr. VII); D. Zakythinos, Le Despotat grec de Morée. Vie et institutions. London ²1975, 255–256; Kalligas, Monemvasia 101–115; L. Maksimović, Η Μονεμβάσια και η κοινωνική-οικονομική φυσιογνωμία της βυζαντινής πόλης κατά την εποχή των Παλαιολόγων. *Byzantinai Meletai* 2 (1990) 92–115, v.a. 101–108; Ch. Gaspares, Η ναυτιλιακή κίνηση από την Κρήτη προς την Πελοπόννησο κατά τον 14ο αιώνα. *Ta Istorika* 9 (1988) 278–318; N. Oikonomidès, Hommes d´affaires grecs et latins à Constantinople (XIIIe–XVe siècles). Montreal-Paris 1979, 87–88; K.-P. Matschke, Byzantinische Politiker und byzantinische Kaufleute im Ringen um die Beteiligung am Schwarzmeerhandel in der Mitte des 14. Jahrhunderts. *Mitteilungen des bulgarischen Forschungsinstitutes in Österreich* 2/VI (1984) 75–96, hier 83–87; ders., Bemerkungen zu den sozialen Trägern des spätbyzantinischen Seehandels. *Byzantino-Bulgarica* 7 (1981) 253–261, hier 255; G. Makris, Studien zur spätbyzantinischen Schiffahrt (*Collana storica di fonti e studi* 52). Genua 1988, 70–71. Zur mitunter alternativ betriebenen Piraterie s. G. Morgan, The Venetian Claims Commission of 1278. *BZ* 69 (1976) 411–438.

[7] P. Schreiner, Ein Prostagma Andronikos III. für die Monembasioten in Pegai (1328) und das gefälschte Chrysobull Andronikos II. für die Monembasioten im byzantinischen Reich. *JÖB* 27 (1978) 203–228, ebendort 207–213 Edition von P I, 217–225 von P II (hier wiederholt 225–227).

Bei der in Codex Vat. gr. 2228 (S. XIV), f. 314–315 überlieferten Urkunde P I, welche man (aufgrund vor allem eigener Angaben[8]) Andronikos III. zuzuweisen hat und die 1328 erging[9], „ist an der Glaubwürdigkeit des Dokuments nicht zu zweifeln“[10]. Das Prostagma erneuert und präzisiert zwei Vorgängerurkunden (Prostagma und Chrysobull) seitens τοῦ πάππου τῆς βασιλείας μου, also von Andronikos II.[11]. Darin war den Empfängern eine Zollreduktion zu Konstantinopel und in den „makedonischen“ Städten (so Herakleia [Marmara Ereğlisi], Selymbria [Silivri], Rhaidestos [Tekirdağ], Kallipolis [Gelibolu]) am Marmarameer[12] gewährt worden (207, Z. 4–6 Schreiner), εἰς δὲ τοὺς λοιποὺς τόπους τῆς βασιλείας μου (in den übrigen Orten meines Reiches) sollten sie überhaupt keinen Zoll und sonstige Abgaben zahlen (Z. 6–9). Erstere Konzession wird nun bestätigend wiederholt (207, Z. 10–18)[13], wobei Ainos (Enez) zusätzlich genannt wird (Z. 15)[14],

---

[8] Es sind dies die Aussage, daß der (ausstellende) Kaiser verheiratet sei und seine Mutter (noch) lebe (211, Z. 44–45 Schreiner), sowie die Datierung auf August in einer 11. Indiktion (213, Z. 58), die – ergänzt um einen postulierten Verlust von Pegai an die Osmanen spätestens 1340 (dazu allerdings unten 215–216) – gemeinsam nur auf Andronikos III. anno 1328 zutreffen (*PLP* VIII Nr. 21437). Vgl. im Einzelnen die überzeugende Darlegung bei Schreiner, Prostagma 204–205.

[9] In F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, 4. Teil: Regesten von 1282–1341. München–Berlin 1960, fehlt, da die Urkunde zur Abfassungszeit des Regestenbandes noch unbekannt war, ein diesbezügliches Regest, Nr. 2383 bezieht sich auf P II.

[10] Schreiner, Prostagma 203.

[11] *PLP* VIII Nr. 21436. Zum Chrysobull (unzutreffend [bedingt durch P II] für Monembasia) s. F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, 3. Teil: Regesten von 1204–1282. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, bearbeitet von P. Wirth. München 1977, Nr. 1897; ein Regest zum Prostagma fehlt.

[12] Zu Herakleia ist im späten 13. Jahrhundert eine monembasiotische Kolonie bezeugt: Gregorios Kyprios, Brief 149 (141–142 Eustratiades) (= Brief 154 nach W. Lameere, La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople [1283–1289]. Brüssel–Rom 1937). Matschke, Byzantinische Politiker 88 mit Anm. 87; I Sykoutres, Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν. *Hell* 5 (1932) 125, Anm. 4.

[13] Hiermit erledigt sich die Behauptung von Kalligas, Monemvasia 120, daß die Pegai-Monembasioten 1328 lediglich ersucht hätten, die ihnen erlassenen Abgaben zu spezifizieren. Der erst kurz zuvor im Mai erfolgte Regierungswechsel lieferte vielmehr den Anlaß, vom neuen Herrscher die Bestätigung des alten Privilegs insgesamt seines Vorgängers zu erbitten.

[14] P. Soustal, Thrakien (Thrake, Rhodope und Haimimontos) (*TIB* 6). Wien 1991, 170–173; zu seiner wirtschaftlichen Bedeutung s. K.-P. Matschke, The Late Byzantine Urban Economy, Thirteenth-Fifteenth Centuries, in: Economic History of Byzantium, ed. A.E. Laiou, Ch. Bouras, C. Morrisson, N. Oikonomides, K. Pitsakis. (Internet-Preprint) Washington, D.C. 2002, 455–487, hier 460, 466; C. Asdracha, La région des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles. Etude de géographie historique (*Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie* 49). Athen 1976, 120–124, 193–196.

sodann erfahren die sonstigen Abgaben eine detaillierte Auflistung (209, Z. 19–23). Die involvierten Handelspartner der Begünstigten (Käufer, Verkäufer und die Waren transportierende Schiffseigner) haben bei deren Geschäften überhaupt keine Abgaben zu leisten (Z. 23–26). Diesbezüglich ist zwar von Fracht aus dem ἄνω und κάτω θάλασσα (= Schwarzes Meer bzw. Ägäis) die Rede (211, Z. 27–28)[15], aber schon der Bezug auf abgabenfreien Transit im „makedonischen" Raum bestätigt (Z. 32–35) erneut den Eindruck, daß die Marmarameer-Region, 1328 verstärkt deren europäische, noch ganz byzantinisch kontrollierte Seite, samt ihrem thrakischen Hinterland das Haupthandelsgebiet[16] der Pegai-Monembasioten bildete. Das Staat hob deswegen hier – wenngleich reduzierte – Abgabensätze ein, wogegen er in anderen Gebieten (ἐν ἑτέροις τόποις τῆς βασιλείας μου [was die Formulierung des früheren Prostagmas/Chrysobulls aufgreift] „im Osten, im Westen, auf den Inseln" [Z. 36–37] ob des geringen Volumens leicht darauf verzichten konnte.

Das Chrysobull P II (die folgenden Zeilenangaben daraus beziehen sich auf den bis auf die Seitenzahlen unveränderten Wiederabdruck hier im Anhang 225–227 der Edition von Schreiner) gibt an, von Andronikos II. zu stammen (Z. 80–84)[17], könnte daher theoretisch das entsprechende Vorgängerdokument laut P I (dort Z. 2–3) sein. Aus dem Wortlaut wird allerdings klar, daß ganz im Gegenteil das Prostagma P I die textliche Grundlage für P II bot[18], immer wieder mit eingefügten Ergänzungen (in der Edition *kursiv* gesetzt). Zum einen gelten sie einer weiteren Zollsenkung (Z. 22–25)

---

[15] Für monembasiotische Händler im Bereich des Schwarzen Meeres s. Laiou, Economy 206 mit Anm. 115; K.-P. Matschke, Commerce, Trade, Markets and Money: Thirteenth-Fifteenth Centuries, in: Economic History of Byzantium (wie Anm. 14) 763–798, hier 782; ders., Byzantinische Politiker 84–86, 88. Aus dem Ägäisraum wird höchstwahrscheinlich der Monembasia–Wein (Malvasier) eine bevorzugte Handelsware gewesen sein (Zakythinos, Despotat II 249–250). Kaufleute aus Monembasia sind 1341–1344 in Konstantinopel anwesend und überbringen ihrem designierten Metropoliten, dem späteren Patriarchen Isidoros, dreihundert Hyperpyra: Leben des Isidoros, ed. D. G. Tsames, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως του Κοκκίνου αγιολογικά έργα, I. Thessalonike 1985, 365–368 (cap. 31, 34).

[16] Die wichtigsten Güter waren Getreide, Wein, eingepökelte Lebensmittel, Schlachtvieh, Holz und Wollstoffe (207, Z. 15–17, 211, Z. 33). Aufgrund der starken Konkurrenz westlicher Händler im gehobenen Textilsektor wird es sich bei letzteren um einfache Produkte und zuliefernden Aufkauf im ländlichen Raum gehandelt haben, vgl. Matschke, Commerce 763–764, 768–769 und speziell 777 (Ankäufe des Giacomo Badoer von Rhaidestos aus mittels griechischer Agenten).

[17] Dölger, Regesten IV Nr. 2383, der noch in Unkenntnis von P II die Datierung für richtig erachtet (anders zuvor in *BZ* 34 [1934] 126).

[18] Schreiner, Prostagma 215.

und neuen Abgabenbefreiungen (Z. 30–38), zum anderen wird der Kreis der Nutznießer wesentlich erweitert: Zu den Pegai-Monembasioten treten jetzt ebenso die Bewohner von Monembasia selbst (und überhaupt alle im Reich lebenden Monembasioten) (Z. 1–4, 15–22). Die Quelle, welche uns das Chrysobull überliefert, nämlich das Chronicon maius des Georgios Sphrantzes[19], legt bereits nahe, wer tatsächlich für die besagten Abänderungen verantwortlich zeichnet. Gegenüber dem originalen Sphrantzes-Text (Chronicon minus)[20] enthält die Maius-Fassung zahlreiche Interpolationen seitens des Makarios Melissenos[21]. Dieser Oberhirte von Monembasia (1569?–1571) „hat aus dem Prostagma für die kleine monembasiotische Gemeinde in Pegai durch Erweiterungen und Zusätze ein Chrysobull zugunsten seiner Bischofsstadt gemacht, das de facto im 16. Jahrhundert natürlich wertlos war, die ruhmreiche Vergangenheit seines Sitzes aber betonen sollte“[22].

Besonderes Geschick läßt Makarios Melissenos dabei vermissen. Zuviel seines Eifers ist es, die Abgabenfreiheit an allen Orten der Peloponnes zu vermerken (Z. 57–61), da sie (auf Basis von P I) ohnehin zuvor bereits für alle Reichsgebiete außerhalb der Marmara-Meer-Region gewährt worden war (Z. 55–57)[23]. Mehrmals wird sprachliches Unverständnis des Urtextes manifest, so ἐφ' οἷς δεῖν (Z. 54–55) statt ἐφ' αἷς δ' ἄν (P I, Z. 35) oder ὀρεινῆς (Z. 32) statt ὀρικῆς (P I, Z. 21)[24]; inhaltlich wird ἐξουσία (Z. 21, 23, 48) mit passend ἐξκουσσεία verwechselt, das nicht mehr geläufige Προσφόριον (Hafen und Markt in Konstantinopel[25]) wird zu προφορίῳ (Z. 25)[26].

---

[19] Ed. V. Grecu, Georgios Sphrantzes, Memorii 1401–1477. Bukarest 1976, 538–542 (Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos, Cronica 1258–1481). H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, I (*Handb. d. Altertumswiss.* XII 5/1). München 1978, 494–499.

[20] Ed. R. Maisano, Giorgio Sfranze, Cronaca (*CFHB* XXIX). Rom 1990.

[21] I. K. Chasiotes, Μακάριος, Θεόδωρος καὶ Νικηφόρος, οἱ Μελισσηνοί (Μελισσουργοί). Thessalonike 1966, 23–26, 171–182; R.-J. Loenertz, Autour du chronicon maius attribué à Georges Phrantzès, in: Miscellanea G. Mercati III. Vatikanstadt 1946, 273–311; F. Dölger, Ein literarischer und diplomatischer Fälscher des 16. Jahrhunderts: Metropolit Makarios von Monembasia, in: F. Dölger, Byzantinische Diplomatik. Ettal 1956, 371–383; V. Grecu, Georgios Sphrantzes, Leben und Werk. Makarios Melissenos und sein Werk. Die Ausgabe. *BSl* 26 (1965) 62–73.

[22] Schreiner, Prostagma 215.

[23] Vgl. bereits Schreiner, Prostagma 223 (Kommentar zu Z. 57): „Aus dem Einschub spricht der Patriotismus des Peloponnesiers Makarios Melissenos“.

[24] Schreiner, Prostagma 219, 222.

[25] R. Janin, Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique. Paris 1964, 235–236; A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (*Poikila Byzantina* 8). Bonn 1988, 424–426; W. Müller-Wiener, Die Häfen von Byzantion – Konstantinupolis – Istanbul. Tübingen 1994, 4, 13.

[26] Schreiner, Prostagma 217, 218.

Essentiell und entlarvend ist aber doch das vorgebliche Ergehen unter Andronikos II., wo doch, wie erwähnt, die zugrundeliegende Textbasis (P I) erst unter seinem Nachfolger entstand. Dem nicht genug, war die kaiserliche Unterschrift in dieser Form zum angeblichen Ausstellungsdatum (Z. 80–81: 15. Indiktion, November des Jahres 6825 = 1316 AD) gar nicht mehr üblich[27], sie wurde aus irgendeinem älteren Dokument mechanisch kopierend übernommen. Makarios widerspricht sich sogar selbst, wenn er einleitend zum Dokument behauptet, es stamme von Andronikos III.[28] Die Indizienlage wirkt erdrückend, welche den Editor zum abschließenden Urteil brachte: „Keinem einzigen Teil dieser Urkunde kann auch nur in irgendeiner Form historische Beweiskraft zukommen“[29].

Einen solch umfassenden „Schuldspruch“ akzeptierte die Fachmeinung keineswegs einhellig[30]. Anlaß zur Skepsis bieten mehrere in P II modifizierte/ergänzte Passagen, die mit den manipulativen Absichten des Makarios im 16. Jahrhundert logisch unvereinbar sind.

Am Beginn des Chrysobulls erfahren wir, die aus Pegai stammenden Monembasioten hätten über frühere Urkunden des Vaters / τοῦ πατρός, Großvaters / πάππου und Urgroßvaters / προπάππου des regierenden Kaisers verfügt (Z. 4–6 [31]; P I sprach dagegen Z. 2 nur von einem Prostagma und einem Chrysobull von Andronikos II., des Großvaters von Andronikos III.). Sofern Makarios die Abänderung vornahm, gibt es zwei Möglichkeiten, je nachdem welchem Kaiser er das Chrysobull zuschreiben wollte:

a) Im Falle von Andronikos II., zu dem Datierung und prinzipiell (s. oben) die Unterschrift passen, wären die Vorgängerdokumente von Michael VIII. (Vater), Andronikos Palaiologos (Großvater) und Alexios Palaiologos (Urgroßvater) ausgestellt worden. Das ist schon beim Großvater ausgeschlossen, da er als Megas Domestikos kein kaiserliches Chrysobull

[27] F. Dölger in *BZ* 34 (1934) 126, Anm. 1; D. I. Polemis, The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography. London 1968, 158.

[28] Ps.-Sphrantzes 538, 24–25 (Grecu): τὰ ἴχνη τοῦ πάππου ἐπακολουθῶν καὶ βεβαιώνων ὁ βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ ὁ νέος Ἀνδρόνικος τὸν κάτωθεν χρυσόβουλλον τῇ αὐτῇ πολιτείᾳ ἐχαρίσατο …

[29] Schreiner, Prostagma 215.

[30] Zustimmend Maksimović, Μονεμβασία 106–107 und Makris, Schiffahrt 70–71, Anm. 13. Zweifel äußerten Laiou, Economy 207, Oikonomidès, Hommes d´affaires 88 und Kalligas, Monemvasia 118–119, 129–133.

[31] Die sprachliche Formulierung τοῦ πατρὸς καὶ πάππου καὶ προπάππου (statt besser τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ πάππου καὶ τοῦ προπάππου) wurde bereits von Dölger, Regesten IV, Nr. 2383 als Indiz einer Verfälschung seitens Makarios aufgefaßt (ihm folgt Schreiner, Prostagma 217, Kommentar zu Z. 6), eine sprachliche Verschlechterung muß aber nicht, wie oben gezeigt, den Wortlaut insgesamt in Frage stellen.

erlassen konnte, ganz abgesehen davon, daß bis zu seinem Tod 1247 noch gar keine monembasiotische Kolonie in Pegai bestand[32].

b) Wenn doch Andronikos III. als Aussteller von P II gemeint war (wie Makarios einleitend behauptete, s. oben 210 mit Anm. 28), stammen die früheren Privilegien von Michael IX.[33], Andronikos II. und Michael VIII.[34], was für Andronikos II. belegt bzw. bei den anderen beiden durchaus denkbar ist[35].

Sofern man Makarios nicht unterstellen will, daß er völlig unfähig war, die genealogischen Verhältnisse der Palaiologenherrscher zu erfassen, bleibt als a) und b) gerechtwerdender Kompromiß nur, daß der Oberhirte kein Dokument von Andronikos III. verfügbar hatte, welches er für die in P II erforderliche Datierung und Unterschrift heranziehen konnte. Er griff deshalb wider besseres Wissen auf Andronikos II. zurück[36], dessen echtes Chrysobull für die Metropolis von Monembasia von 1301 (Fassung B) er ja bereits verfälscht hatte (Fassung A)[37].

Bei einer Fälschung von P II sozusagen aus einem Guß über zwei Jahrhunderte später wäre es schwerlich von Relevanz gewesen, die in P I vorhandene Erwähnung der Kaiserinmutter (Z. 45) wegzulassen, wie dies geschieht. Rita von Armenien (Maria Dukaina Palaiologina)[38] ist Juni/Juli 1333 verstorben, die hingegen in P II (Z. 65) gleich P I (Z. 45 [211 Schreiner]) vertretene Gattin des Andronikos III., Johanna von Savoyen (Anna Palaiologina)[39], hat bekanntlich sogar den Kaiser (gest. 15. 6. 1341) überlebt. Gewiß mag hier mit einer versehentlichen Auslassung argumentiert werden, aber ein derart resultierendes Ausstellungsdatum nach Juli 1333

---

32 J.-F. Vannier, Les premiers Paléologues. Etude généalogique et prosopographique, in: Etudes prosopographiques, par J.-C. Cheynet – J.-F. Vannier (*Byzantina Sorbonensia* 5). Paris 1986, 123–187, hier 168–170 (N° 28 – Alexis Paléologue), 176–178 (N° 32 – Andronic Paléologue). F. Dölger in *BZ* 34 (1934) 126.

33 *PLP* VIII Nr. 21529.

34 *PLP* VIII Nr. 21528.

35 Michael VIII. hat für Monembasia selbst ein Chrysobull hinsichtlich Abgabenbefreiung für den Handel in der Stadt erlassen (Dölger, Regesten III, Nr. 1897), das von Andronikos II. bestätigt wurde (Dölger, Regesten IV, Nr. 2102); zu bestätigenden Urkunden des Michael IX. s. Dölger, Regesten IV, Nrr. 2617, 2626, 2628, 2642.

36 So Kalligas, Monemvasia 130.

37 St. Binon, L'histoire et la légende de deux chrysobulles d'Andronic II en faveur de Monembasie. Macaire ou Phrantzès. *EO* 37 (1938) 274–311; Dölger, Fälscher 373–376, 379–381.

38 *PLP* VIII Nr. 21394.

39 *PLP* VIII Nr. 21347.

wird auch durch ein anderes Detail annähernd gestützt: Alle drei Kaiser, die als Aussteller früherer Privilegien genannt sind, werden in P II als verstorben bezeichnet, was realiter erst nach 1331 zutraf, als Andronikos II. am 12./13. Februar hinschied.

Warum sollte Andronikos III. trotz all dem bereits wenige Jahre nach P I (1328) ein zweites, noch weiterreichendes Privileg für die Monembasioten konzediert haben? Eine plausible Antwort darauf liefert P II gleich eingangs (Z. 2–4): Die Begünstigten aus Pegai – lassen wir vorerst die Monembasioten selbst beiseite – halten sich gar nicht mehr in dieser ihrer zweiten Heimat auf, sondern leben ἀρτίως εἴς τε τὴν θεοδόξαστον καὶ θεοφύλακτον καὶ θεομεγάλυντον Κωνσταντινούπολιν, ἀλλὰ δὴ καὶ εἰς ἄλλας πόλεις καὶ χώρας τῆς βασιλείας μου.

Ein langwieriger Prozeß vor dem patriarchalen Synodalgericht bestätigt 1356 diese neue Situation[40]. Im bereits zweiten Verfahren gegen den Metropoliten von Alania, Symeon, welches bald nach dem Amtsantritt des Patriarchen Philotheos Kokkinos im Herbst 1353 eröffnet worden war[41], traten hierauf μετὰ παραδρομὴν οὐκ ὀλίγου καιροῦ Kaufleute, ansässig in Konstantinopel (πραγματευτῶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐποίκων πολιτῶν τῆς θεοδοξάστου, θεοφυλάκτου καὶ θεομεγαλύντου Κωνσταντινουπόλεως) als zusätzliche Zeugen auf[42] (aufgrund des weiteren Prozeßverlaufs geschah dies im Frühjahr 1354[43]). Sie hatten die Verfehlungen des Metropoliten auf ihren Handelsfahrten im nördlichen Schwarzmeerraum selbst gesehen oder darüber gehört[44]. Da Symeon von einem ersten Verfahren unter Isidoros I. (1347–1351) in seinen Amtssitz zurückgekehrt war[45], haben seine unter Kallistos I. untersuchten unkanonischen Handlungen 1351–1353 stattgefunden, die Anwesenheit der Kaufleute vor Ort in Tana fiel in jene Zeit (und möglicherweise schon zuvor). Namentlich von den Zeugen werden die Brüder Agapetos, ein Monembasiotes und Sguropulos ἀπὸ τῶν Πηγαιτῶν angeführt[46]. Für

---

[40] Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, 3. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350–1363, hrsg. von J. Koder – M. Hinterberger – O. Kresten (*CFHB* XIX/3). Wien 2001 (im folgenden PRK III), Nr. 215 (208–232).

[41] Zur causa insgesamt s. O. Kresten, Die Affäre des Metropoliten Symeon von Alania im Spiegel des Patriarchatsregisters von Konstantinopel. *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.* 137 (2002) 5–40.

[42] PRK III Nr. 215, Z. 49–53 (214–216).

[43] Kresten, Affäre des Metropoliten Symeon 24–26.

[44] PRK III Nr. 219, Z. 56–57 (216). Matschke, Byzantinische Politiker 84–86.

[45] J. Darrouzès, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I: Les actes des patriarches, fasc. V: Les regestes de 1310 à 1376. Paris 1977, nr. 2308; PRK III Nr. 219, Z. 22–25 (214).

[46] PRK III Nr. 219, Z. 54–55 (216).

andere Träger all dieser Namen sind mehrfach Geld- und Handelsgeschäfte belegt[47]. Obgleich in Konstantinopel wohnhaft, betonte Sguropoulos also seine Herkunft aus Pegai, mag sein, weil sie ihm (allein schon durch P I) Vorteile einbrachte[48], mag sein, da die Übersiedlung rezent erfolgt war[49], oder beides.

Eine neuerliche Emigration wird in den geänderten Machtverhältnissen begründet gewesen sein. Im osmanischen Raum besaß das kaiserliche Privileg keinen Wert mehr, der Handel über die Grenzen wird zudem diffizil zu bewerkstelligen gewesen sein[50]. Pegai war 1328/1329 noch byzantinisch[51];

---

[47] Matschke, Byzantinische Politiker 84–85; ders., Commerce 782 (ein Ioannes Agapetos 1310 in Kreta).

[48] Schon die geschäftliche Affinität mit einem Träger des herkunftsbestimmten Namens Monembasiotes (vgl. Matschke, Byzantinische Politiker 85), zudem das Gebiet seiner Aktivitäten spricht für Sguropulos als Angehörigen der Pegai-Monembasioten. Irgendwelche Indizien in Richtung einer Übertragung von deren Privileg auf alle aus Pegai emigrierten Bürger der Stadt (so P. Schreiner laut Matschke, Byzantinische Politiker 94, Anm. 70) vermag ich – außerhalb P II, das Schreiner aber als Fälschung beurteilt – nicht auszumachen.

[49] Es ist dabei nicht zu entscheiden (und darf auch vernachlässigt werden), ob seine Bezeichnung aus der Aktualität zu Zeiten des ohne Urteil abgebrochenen Verfahrens von 1354 (Darrouzès, Regestes V nr. 2369; vgl. PRK III Nr. 219, Z. 91–92, 104–111; Nikephoros Gregoras, Historia rhomaike XXXVII 7–8 [III 532–533 Schopen]) resultierte oder sein Wohnsitz erst bei der Neuaufnahme von 1356 die Grundlage bildete.

[50] Matschke, Commerce 775–776 zu entnehmen ist eine meiner Ansicht nach *per analogiam* charakteristische Entwicklung aus diesem Raum: Um 1350 bietet ein griechischer Händler Wein aus (dem Umland von) Trigleia (heute Zeytinbagi, 32 km nordwestlich von Bursa) an der kleinasiatischen Küste der Propontis) zu Konstantinopel einem venezianischen Käufer an (A. E. Laiou, Un notaire vénitien à Constantinople: Antonio Bresciano et le commerce international en 1350, in: Les Italiens à Byzance, ed. M. Balard, A. E. Laiou, C. Otten-Froux. Paris 1987, 79–151, hier 122). Ein bis zwei Jahrzehnte später hat das genuesische Handelsnetz mit seinen allseitigen Verträgen die Vermarktung dieses Produktes übernommen (M. Balard, La Romanie génoise. XIIe-début du XVe siècle, I–II [*Bibliothèque des écoles franc. d´Athènes et de Rome* 235]. Rom 1978, II 844–845). Ergänzt sei, daß um 1325 dieser Wein gemeinsam mit dem aus Monembasia (Malvasier, s. oben Anm. 15) in Konstantinopel hochgeschätzt wurde (Ioannes Chumnos, Brief 6, ed. J. Fr. Boissonade, Anecdota nova. Paris 1844, 216).

[51] Ioannes Kantakuzenos, Historiai II 5 (I 339–340 Schopen). Dölger, Regesten IV Nr. 2727. Der zu Pegai geschlossene Vertrag mit Tamerchanes / Demir Han (*PLP* XI Nr. 27425) sollte die westliche Flanke der Byzantiner bei der gegen Orhan, den Sohn Osmans, geplanten Militäraktion zur Entlastung Nikaias sein, die dann im Juni 1329 scheiterte (vgl. den Kommentar zu Ioannes Kantakuzenos, Geschichte II 6–8 in der deutschen Übersetzung von G. Fatouros und T. Krischer [*Bibliothek der griechischen Literatur* 21]. Stuttgart 1986, 176–182; M. Das, Les relations byzantino-ottomanes au XIVe siècle. [Dissertation] Paris 1999, 120).

erst 1354 hören wir wieder von der Siedlung, die jetzt türkischer Ausgangspunkt für Operationen in Thrakien ist[52]. Ein Privileg des Andronikos III., welches den Flüchtlingen einen Neustart in Konstantinopel und andernorts erleichterte, mußte vor Juni 1341 (Tod des Kaisers) ergangen sein. Letzteres Datum wäre zugleich *terminus ante quem* für die osmanische Eroberung von Pegai, durchaus passend zu den bedeutenden Orten an der südlichen Propontis (Prusa [Bursa], Lopadion [Ulubad], Nikaia [Iznik], Nikomedeia [Izmit]), welche „zwischen 1325 und etwa 1340 in türkische Hand fielen“[53].

Eine völlige Parallelität der Entwicklung in Bithynien und dem nördlichen Hellespont-Gebiet anzunehmen, läßt jedoch außer acht, daß Byzanz bis in die späten vierziger Jahre verschiedenen Gegnern gegenüberstand[54], zum einen den Osmanen, welche, wie erwähnt, zu Lasten des Reiches expandierten, und zum anderen westlich des ab 1327 osmanischen Lopadion der Karasi-Dynastie mit Zentrum in Balıkesir[55]. Mit Tamerchanes / Demir Han aus deren Reihen hatte Andronikos III. zu Pegai 1328/1329 einen Vertrag auf Basis des territorialen *status quo* erreicht (s. bereits oben Anm.51). Aus der Historiographie ist das Datum nicht eindeutig zu ermitteln[56], aber die Parallelität mit dem Ergehen von P I im August 1328

---

[52] Ioannes Kantakuzenos, Historiai IV 38 (III 278 Schopen). G. Bogiatzes, Η πρώιμη οθωμανοκρατία στη Θράκη. Άμεσες δημογραφικές συνέπειες. Thessalonike 1998, 86–89, 97–100.

[53] Schreiner, Prostagma 204 mit Anm. 3.

[54] Grundsätzlich richtig erkannt bei Matschke, Byzantinische Politiker 84 mit Anm. 69.

[55] P. Schreiner, Die byzantinischen Kleinchroniken, 2. Teil: Historischer Kommentar (*CFHB* XII/2). Wien 1977, 232–233; X. De Planhol, Karasi. *EI* IV 652–653.

[56] Ioannes Kantakuzenos in seinem Geschichtswerk berichtet zur Alleinherrschaft des Andronikos III. zunächst über die ersten Auseinandersetzungen des Kaisers mit dem bulgarischen Zaren Michael III. Šišman (*PLP* Addenda zu Faszikel 1–8 Nr. 91377). Dessen Angriff wurde nicht ganz dreißig Tage seit der Machtergreifung von Andronikos III. (24. Mai 1328; Schreiner, Kleinchroniken II 234) bekannt (gemäß Nikephoros Gregoras, Historia rhomaike IX 8, 1 [I 430 Schopen]). Passend dazu vermerkt Kleinchronik 8 II, Notiz 20 (I 78 Schreiner), der Kaiser sei am 23. Juni aus der Hauptstadt wider Michael gezogen. Als sich das byzantinische Heer (wohl einige Tage später) Bizye (Viza) näherte, wich Michael auf bulgarisches Gebiet zurück. Nach einigen Tagen griffen die Byzantiner ihrerseits Diampolis an und plünderten es, ehe sie den Rückzug antraten (Io. Kant. II 3 [I 323–324 Schopen]; Soustal, Thrakien 116, 239), der etwa Mitte Juli stattgefunden haben muß. Danach ruhten über zwei Monate (!) lang die Feindseligkeiten. Kantakuzenos erwähnt dies nur kurz und fährt unter Beachtung dieses Erzählstranges mit den weiteren Ereignissen am bulgarischen Schauplatz fort. Michael eroberte (also frühestens gegen Ende September 1328) zunächst Bukelon (heute Fikla bzw. Matocina, 20 km nordnordwestlich Edirne) und begann hierauf mit der Belagerung von Probaton, heute Sinanköy, 21 km nordnordöstlich von Edirne (Soustal,

springt ins Auge. Selbige Urkunde wurde wahrscheinlich direkt zu Pegai ausgestellt[57], als der Kaiser dort wegen der Verhandlungen mit Tamerchanes / Demir Han weilte und durch deren erfolgreichen Abschluß der Region einige Friedensjahre verschaffte. Erst nachdem Orhan frühestens knapp vor 1350 auch das Karasi-Gebiet übernommen hatte[58], geriet auch Pegai stark unter osmanischen Druck, dem es vor 1354 erlag.

Thrakien 222, 415–416). Andronikos III. zog ihm aus Didymoteichon über Adrianopel entgegen. Vor Probaton lagen die Heere einander auf einen Monat gegenüber (Io. Kant. II 3 [I 324 Schopen]). Verhandlungen führten dann alsbald zu einem Frieden (von den erwähnten Zeitabständen her im November 1328), man vereinbarte abschließend ein weiteres Treffen (Io. Kant. II 3 [I 324–329 Schopen]). Kantakuzenos geht nun auf andere Geschehnisse über (II 4–5 [I 329–339 Schopen]), die er wiederum von ihren Anfängen im Mai 1324 an darlegt (Begnadigung des Syrgiannes, deutsche Gesandtschaft, die noch an Andronikos II. gerichtet war; Aufstieg des Alexios Apokaukos). Der Aufenthalt des Andronikos III. nun zu Kyzikos, Artake/Erdek und in Pegai (Io. Kant. II 5 [I 339–340 Schopen]) ist vor dem zweiten Treffen mit dem Bulgarenzaren (II 5 [I 340–341 Schopen) plaziert. Da unmittelbar der bithynische Feldzug von Mai 1329 nachfolgt (II 6–8, dazu s. oben Anm. 51), welcher zweifellos logistische Vorbereitungen erforderte, wird besagtes Treffen im März/April 1329 anzusetzen sein (Dölger, Regesten IV Nr. 2723 „ca. okt." vermengt die herbstliche Zusammenkunft mit dieser zweiten, vgl. bereits J.-L. Van Dieten, Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte [*Bibliothek der griechischen Literatur* 9]. Stuttgart 1979, 304). In Konsequenz daraus mochte Andronikos III. in Pegai entweder Ende 1328 / Anfang 1329 geweilt haben (ehe er nach Konstantinopel zurückkehrte) und dort den Vertrag mit Tamerchanes geschlossen haben (so Dölger, Regesten IV Nr. 2727) oder beides erfolgte bereits in den zwei Monaten (August / September 1328) zwischen dem ersten und zweiten Feldzug gegen Michael III. Šišman, was allerdings voraussetzt, daß Andronikos II. danach über Konstantinopel nach Didymoteichon zog und nicht den kürzeren Weg über die Dardanellen nahm.

[57] Ein explizites Beispiel für eine solche Ausfertigung seitens Andronikos III. auf Reisen ist ein „Chrysobull", erlassen im August 1332 für Pietro de Canali (Dölger, Regesten IV Nr. 2785) in „Sperosa" (Asperoza in der Bucht von Porto Lago, s. Soustal, Thrakien 184), worin es (laut lateinischer Kopie) heißt: „*Et quia Imperium nostrum inventum fuit in loco distante de thesauro nostro, non habuimus bullam nostram auream consuetam ponendo in dictu sindicatu; tamen roboravimus manu nostra rubea subscriptione …*" (ed. G. M. Thomas, Diplomatarium Veneto-Levantinum sive Acta et Diplomata res Venetas, Graecas atque Levantis illustrantia a. 1300–1350, I. Venedig 1880 [Reprint New York o.J.], 227). Zu einer weiteren, (wie bei P I) indirekt zu erschließenden Ausfertigung 1334 unterwegs s. O. Kresten, Zur Datierung, zum Schreiber und zum politischen Hintergrund dreier Urkunden des Kaisers Andronikos III. Palaiologos für das Serbenkloster Chilandariu. *Anzeiger der phil.- hist. Kl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 130 (1993) 67–99, hier 80–85, 90–92, 94–95 (Die Kenntnis beider Parallelbeispiele verdanke ich O. Kresten / Wien).

[58] C. Imber, The Ottoman Empire 1300–1481. Istanbul 1990, 19–22; Das, Relations byzantino-ottomanes 121 datiert das Geschehen auf ca. 1345.

Die kirchliche Situation zu Pegai bestätigt diesen historischen Verlauf. Vor dem Abkommen von 1328/1329 war die Metropolis von Pegai – bereits seit dem 13. Jahrhundert mit Parion (heute Kemer, 23 km westlich gelegen) in Personalunion vereint[59] – in wirtschaftlichen Schwierigkeiten, was wohl in den türkischen Streifzügen begründet lag. Als Reaktion darauf wurde Pegai-Parion unter Metropolit Konstantin das thrakische Ganos (Gaziköy) als eigentliche Pfründe zugeteilt[60]. Im Rahmen der jährlichen Zuschüsse für das Patriarchat, die im September 1324 beschlossen wurden, lag Ganos mit 50 Hyperpyra im Mittelfeld[61], wogegen Pegai und Parion keine Zahlungen zu leisten hatten; sie gehörten offenbar nicht zu jenen Kirchen, „die wohlhabend und durch ihre jeweiligen Vorräte dazu imstande“[62] waren. Während die Verbindung mit Ganos bis spätestens 1329 dauerte[63], ist zunächst ungewiß, ob die Union von Pegai mit Parion fortbestand. Die zeitweilige Anwesenheit des Metropoliten von Pegai bei der konstantinopolitanischen Synode 1342 und im Herbst 1348 zeigt jedenfalls die weitere Existenz dieses Sitzes an[64], Parion tritt hingegen allein nicht mehr auf. Zwei

---

[59] Einem Zusatz in Cod. F = Vat. gr. 1455, f. 223r–v der kirchlichen Rangliste Nr. 15 (ed. J. Darrouzès, Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae. Paris 1981, hier 386, Z. 188–189, 192) zufolge wurde Pegai zwischen 1204 und 1261 zur Metropolis erhoben (und mit dem Erzbistum Parion vereint). Da die Stadt noch bis 1224 dauerhaft in lateinischer Hand war (Georgios Akropolites, Chronike syngraphe, c. 24 [I 38 Heisenberg]), bildet dies einen *terminus post quem* dafür; auch ein Zusammenhang mit der Ansiedlung der Monembasioten ca. 1250 ist denkbar. Im Februar 1274 stimmte der Metropolit von Pegai und Parion der Kirchenunion zu, ein Schreiben von Papst Urban IV. rief im Juni jenes Jahres auch Pegai und Parion dazu auf, daran festzuhalten, ed. jeweils A. L. Tautu, Acta Urbani IV, Clementis IV Gregorii X (1261–1276). Città del Vaticano 1953, Nr. 42 (124) und Nr. 53 (140). Den unionsfeindlichen Tomos 1285 gegen Ioannes Bekkos unterzeichnete für Pegai und Parion dessen Metropolit Ignatios (V. Laurent, Les signataires du second synode des Blakhernes. *EO* 26 [1927] 146).

[60] Dies erfolgte nach November/Februar 1318, als noch ein Metropolit allein von Pegai in einer synodalen Präsenzliste genannt wird, und dem 9. Mai 1324, zu welchem Datum diese Kombination erstmals belegt ist: H. Hunger – O. Kresten, Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, 1. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315–1331 (*CFHB* XIX/1). Wien 1981 (im folgenden: PRK I), Nr. 61, Z. 33 (392) bzw. Nr. 73, Z. 8–9 (430).

[61] PRK I Nr. 88, Z. 72–73 (508). Darrouzès, Regestes V nr. 2119.

[62] PRK I Nr. 88, Z. 32–34 (506).

[63] Die Union ist zuletzt im Mai 1325 bezeugt (PRK I Nr. 89, Z. 7–8 [510]) und muß vor Dezember 1329 geendet haben, da zu diesem Zeitpunkt ein eigener Metropolit von Ganos, Menas, synodal präsent ist (PRK I Nr. 100, Z. 10 [564]).

[64] Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, 2. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350, hrsg. von H. Hunger – O. Kresten – E. Kislinger – C. Cupane (*CFHB* XIX/2). Wien 1995, Nr. 136, Z. 30 (290), Nr. 148, Z. 8 (384) und Nr. 151, Z. 117 (408).

Synodalakte des Jahres 1351 unterzeichnete der Hypertimos Georgios jedoch als μητροπολίτης Πηγῶν καὶ Παρίου[65]. Das bedeutet, daß es Parion als Bischofssitz faktisch nicht mehr gab und seine Zuständigkeit dauerhaft auf Pegai (gerade auch in der Titulatur) übergegangen war. Georgios dürfte jener Oberhirte gewesen sein, der nach August 1351 und vor August 1353 die Metropolis von Sozopolis (Sozopol) in Epidosis erhielt[66], wegen der mißlichen Lage zu Pegai: „… die heiligste Metropolis Pegai war durch die entstandene außergewöhnliche Lage und durch den Angriff der Feinde mit der Duldung Gottes wegen der Fülle der Sünden fast vernichtet, sodaß sie nicht einmal mehr an ihren Resten zu erkennen war. Ihrem heiligsten Erzpriester, dem Hypertimos … mangelte es selbst am Lebensnotwendigen, ja er verfügte nicht einmal über eine Unterkunft“[67]. Die zusätzliche Verleihung erfolgte vorerst nur provisorisch, aber bereits etwas vor Februar 1354 ersuchte der Oberhirte, ihm Sozopolis auf Dauer als Residenz zuzuweisen, und so geschah es[68]. Pegai war hiermit endgültig von der kirchlichen Autorität aufgegeben worden, ein mit den politischen Veränderungen um 1350 in dieser Region übereinstimmendes Geschehen.

Zu Zeiten von Andronikos III. (reg. 1328–1341) bestand für die Pegai-Monembasioten hingegen noch keine Veranlassung, daß sie ihre bithynische Niederlassung aufgaben und Zuflucht in Konstantinopel und andernorts

---

[65] 1) PRK III, Nr. 179, Z. 13–14 (32): Georgios billigte im Jänner 1350 (auf Vorlage zusätzlicher Zeugenaussagen hin) nachträglich den Gerichtsentscheid über den Hieromonachos Niphon, welcher im September 1350 von der Anklage des Messalianismus freigesprochen worden war (dazu jüngst M. Hinterberger, Die Affäre um den Mönch Niphon „Skorpios“ und die Messalianismus-Vorwürfe gegen Kallistos I., in: La controversia palamitica, la chiesa e la teologia bizantina nel XIV secolo, a cura di A. Rigo [*Orientalia venetiana* 14]. Florenz 2003 [im Druck]). Ich halte es gleich Darrouzès, Regestes V nr. 2322 für denkbar, daß Georgios bereits am eigentlichen Verfahren 1350 teilgenommen hatte. – 2) E. Honigmann, Die Unterschriften des Tomos des Jahres 1351. *BZ* 47 (1954) 104–115, hier 106 (vgl. *PG* 151, 762A). Darrouzès, Regestes V nr. 2326.

[66] PRK III Nr. 189. Der *terminus post quem* (so die Herausgeber von PRK III 90 mit Anm. 1) resultiert aus der Unterschrift eines eigenen Metropoliten von Sozopolis im Tomos von 1351 (Honigmann, Unterschriften 107), die dort freilich laut Darrouzès, Regestes V nr. 2326 hinzugefügt wurde, nach Darrouzès, Regestes V nr. 2357 „au plus tard en 1352“. Das Ende des ersten Patriarchats von Kallistos I. im August 1353 als *terminus ante quem* (so PRK III *loc. cit.*) ist bereits von den zeitlichen Abständen her ganz logisch, aber derart nicht zwingend. Eine Formulierung wie hier PRK III Nr. 189 (Z. 9–10): „καὶ πρότερον ἐγένετο συνοδικὴ πρᾶξις“ ist allerdings typisch für Patriarch Philotheos, wenn er von Rechtsakten seines Vorgängers Kallistos I. spricht, dazu Kresten, Affäre des Metropoliten Symeon 6 mit Anm. 7.

[67] PRK III Nr. 189, Z. 1–8 (92).

[68] PRK III Nr. 189. Darrouzès, Regestes V nr. 2357.

im byzantinischen Reich suchten. P II ist ergo trotz mancher Textaussagen (Vorgängerurkunden, Präsenz der Kaiserin), die vorerst auf Andronikos III. zu passen schienen, von der sachlichen Logik und dem historischen Umfeld nicht mit diesem Kaiser in Verbindung zu bringen. Auf ihn bezogen wäre es zudem sinnlos gewesen, die Gültigkeit des Privilegs auch auf Besitzungen, Domänen und Kastra zu betonen, welche dem Kaisersohn unterstünden (Z. 64–66), da zu seinen Lebzeiten keiner der beiden noch unmündigen Söhne, Ioannes (V.) (geboren 1332)[69] und Michael (geboren 1337)[70], eine solche Teilherrschaft innehatte[71].

Ioannes V. als Kaiser vermochte hingegen all den obigen Textaussagen von P II durchaus gerecht zu werden. Was die drei Vorgängerurkunden betraf, so haben Andronikos III. als Vater (mittels P I) und Andronikos II. als Urgroßvater (erwähnt in P I, Z. 2–3 [207 Schreiner]) für die Pegai-Monembasioten nachweislich Privilegien erlassen, für Michael IX. gilt das bereits zuvor (211 mit Anm. 35) Gesagte. Die Kombination einer (im Vergleich zu P I) verstorbenen Kaiserinmutter, aber lebenden Gattin ist durch Johanna von Savoyen (s. Anm. 39) und Helene Palaiologina (Heirat 1347, verstorben 1397)[72] durch den Tod ersterer 1365/1366 von da ab gegeben. Zwischen Frühjahr 1367[73] und Sommer 1373[74] übertrug der Kaiser seinem

---

[69] *PLP* IX Nr. 21485.

[70] *PLP* IX Nr. 21521.

[71] Der argumentative Ansatz von Kalligas, Monemvasia 117–133, die von einer Datierung eines insgesamt echten Chrysobulls P II zwischen 1333 und 1341 ausgeht, verliert bereits hiermit seine Grundlage. Eine sogar noch präzisere Datierung auf November 1336 wird von ihr rein willkürlich erreicht, indem (*op. cit.* 129) im Jahresdatum (6825) ϰ für richtig μ verschrieben sein soll und ebenso grundlos die Indiktion von ιε′ auf ε′ korrigiert wird. Zur Unhaltbarkeit des weiters von Kalligas behaupteten originären Monembasia-Bezuges von P II (wogegen die Verbindung zu P I geringgeschätzt wird) s. unten 223–224.

[72] *PLP* IX Nr. 21365.

[73] *Terminus post quem* ist die Rückkehr von Ioannes V. aus Ungarn bzw. Vidin zunächst nach Mesembria (Ankunft am 20. Jänner 1367) und dann in der Karwoche 1367 (11.–17. April) nach Konstantinopel, wobei auf dem Weg Sozopolis von Amadeus von Savoyen an den Kaiser übergeben wurde: Schreiner, Kleinchroniken II 296–297; Soustal, Thrakien 120–121, 455–456; O. Halecki, Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défense de l'empire d'Orient 1355–1375. Warschau 1930, 145–149; E. L. Cox, The Green Count of Savoy. Amadeus VI and Transalpine Savoy in the Fourteenth Century. Princeton 1967, 221–230.

[74] *Terminus ante quem* ist der Versuch des Michael Palaiologos im November 1373, sich des Kaiserreichs Trapezunt zu bemächtigen (Michael Panaretos, Περὶ τῶν τῆς Τραπεζοῦντος βασιλέων, τῶν μεγάλων Κομνηνῶν [78 Lampsides]), den er wahrscheinlich als Schwiegersohn des Dobrotica (*PLP* XII Nr. 29073) unternahm, der über Kalliakra (NO-Bulgarien) und (erst ab 1371?) die Gegend von Varna herrschte: P. Schreiner,

dritten Sohn, dem Despoten Michael[75], die Herrschaft über den am Schwarzen Meer gelegenen Küstenstreifen mit den Städten Mesembria (Nesebar), Anchialos (Pomorie), Sozopolis (Sozopol) und Agathopolis (Ahtopol)[76]. Jener Reichsteil war Zagora benannt (κλῆρον βασιλείας τὴν Ζαγοράν[77]) und begegnet einem ebenso in einem der Zusätze von P II. Die Privilegempfänger sollen beim Ost-West-Transit auch frei sein von Abgaben, wenn sie (Z. 50–51) „aus dem Bereich der Zagora (ἀπὸ μέρους τῆς Ζαγορᾶς) Tiere oder etwas anderes transportieren, sei es nach Sozopolis, nach Agathopolis oder nach Medeia (Midye)". Gewiß differiert dieser Zagora-Begriff leicht von dem der Apanage von Michael, die allerdings in einem literarischen Kontext und daher nicht unbedingt präzise beschrieben wird. Zagor(i)a bezeichnete wohl primär das Hinterland der Küstenstädte[78] und schloß bei einer gemeinsamen Oberhoheit diese dann ein. P II unterschied beide dennoch, vielleicht deshalb, weil die Abgaben in den Häfen eingehoben wurden.

Wie auch immer, erstmals harmonieren alle in P II gegenüber P I veränderten/ergänzten Urkundenelemente in ihren chronologischen Vorgaben miteinander, wenn von einer Texterstellung nach 1367 und (spätestens) vor dem Ende der Teilherrschaft des Michael (1376/77)[79] ausgegangen wird. Der zweite und endgültige Verlust im Herbst 1376 oder Frühjahr 1377 des P II (Z. 8) genannten[80], zuvor erneut seit 1366 (dazu unten mit Anm. 91) byzantinischen Kallioupolis/Gallipoli (Gelibolu) an die Osmanen bestätigt den *terminus ante quem*. Offen bleibt dabei natürlich, ob nicht die genann-

Studien zu den ΒΡΑΧΕΑ ΧΡΟΝΙΚΑ (*MBM* 6). München 1967, 149–151; DERS., Kleinchroniken II 310–311; SOUSTAL, Thrakien 121; V. GJUZELEV, Ocerk varhu istorija na grad Nesebar v perioda 1352–1453. *Godišnik na Sofiskija universitet. Filosofsko-istoričeski fakultet* 64/3 (1970) 57–93, hier 63–66. Die Heirat (1371?) ist in Zusammenhang mit der Absicherung der Apanage gegenüber dem nördlichen Nachbarn zu sehen.

75 *PLP* IX Nr. 21522.

76 SOUSTAL, Thrakien 121: „vermutlich im August 1369" (ohne Begründung). V. GJUZELEV, Chronicon Mesembriae. Belezki varhu istorijata na balgarskoto Cernomorije v perioda 1336–1448 g. *Godišnik na Sofiskija universitet. Istoričeski fakultet* 66/3 (1972/73 [ersch. 1975]) 147–192, hier 153–157.

77 G. MERCATI, Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV (*StT* 56). Vatikanstadt 1931, 129, Anm. 4 (Überschrift aus Cod. Urbin. 80, f. 166v zum von Demetrios Kydones verfaßten Prooimion – dieses ed. nach Cod. Burn 75, f. 291v Sp. LAMPROS in *BZ* 5 [1896] 339–340 – des verleihenden Chrysobulls). DÖLGER, Regesten V Nr. 3222.

78 SOUSTAL, Thrakien 503.

79 SCHREINER, Kleinchroniken II 313–314.

80 SCHREINER, Kleinchroniken II 315–316; I. BELDICEANU-STEINHERR, La conquête d'Andrinople par les Turcs: La pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes. *TM* 1 (1965) 439–461, hier 455, Anm. 101

ten Städte an der Propontis einfach mechanisch aus P I übernommen wurden, ohne Bezug auf ihre aktuelle Handelsrelevanz: Rhaidestos speziell war schon ca. 1359/1360 temporär osmanisch geworden[81]. Umgekehrt kann mit dem jetzigen (vgl. P I, Z. 15 [207 Schreiner]) Fehlen von Ainos argumentiert werden, welches das türkische Vordringen im Marica/Hebros-Tal (1361 wird Didymoteichon[82], 1368/1369 Adrianopel (Edirne)[83] von ihnen erobert) von der Anbindung an die Routen nordostwärts gen Konstantinopel und zum Schwarzen Meer abgeschnitten hatte[84]. Der Fall 1367–1368 von Brysis (Pınarhisar) und Bizye (Viza) und 1373 Skopelos (Yoğuntaş / Polos) sowie Diampolis (Jambol)[85] beeinträchtigte sicher fortan auch Aktivitäten in der Zagora-Region, weshalb einschränkend eine Genese des Wortlautes von P II bereits 1367–1373 (als Michael versuchte, alternativ in Trapezunt an die Macht zu kommen [dazu oben Anm. 74]) realistischer sein dürfte.

Aus dem Rahmen fällt auch so der Zeitraum von über eineinhalb Jahrzehnten, ehe man nach dem Verlust von Pegai (ca. 1351–1353) und der dadurch geänderten Situation an ein neues Privileg für die von dort Emigrierten heranging. Dieser Einwand setzt stillschweigend voraus, daß Pegai schon um 1354 gänzlich von der griechischen Einwohnerschaft, insbesondere der monembasiotischen Kolonie, verlassen worden war. Aber dem war nicht so, wie uns zufällig ein düsterer Lebensabschnitt des Gregorios Palamas enthüllt.

Der damalige Metropolit von Thessalonike war wenige Tage nach dem Erdbeben vom 2. März 1354[86] von Tenedos auf dem Seeweg nach Konstantinopel aufgebrochen[87]. Widrige Winde zwangen das Schiff, nahe Gallipoli zu ankern. Dessen Mauern waren am 2. März eingestürzt, und die Stadt fiel

[81] Bogiatzes, Othomanokratia 111, 159. *ODB* III 1787.

[82] Bogiatzes, Othomanokratia 113–115; Ph. A. Giannopoulos, Didymoteichon. Geschichte einer byzantinischen Festung. Köln 1975, 76–80.

[83] E. A. Zachariadu, The Conquest of Adrianople by the Turks. *Studi veneziani* 12 (1970) 211–217 (= dies., Romania and the Turks [c.1300–c.1500]. London 1985, Nr. XII); Beldiceanu-Steinherr, Conquête 452–458, 461; Bogiatzes, Othomanokratia 118–121; Schreiner, Kleinchroniken II 297–298.

[84] Soustal, Thrakien 132–146 mit Karte 133.

[85] Bogiatzes, Othomanokratia 123–124, 127–128; Soustal, Thrakien 121, 220–221, 239, 446.

[86] Zum Datum s. Schreiner, Kleinchroniken II 283–284.

[87] Zu den folgenden Geschehnissen s. den Bericht des Palamas selbst in einem Brief an seine Gemeinde, ed. A. Philippidis-Braat, La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire. *TM* 7 (1979) 109–221, hier 139–141, 145 (Text, 5–6, 10–11) und 196–197, 200 (Kommentar). Vgl. P. Charanis, On the Date of the Occupation of Gallipoli by the Turks. *BSl* 16 (1955) 113–117; Sp. Vryonis jr., The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley – Los Angeles – London 1971, 426–427.

deshalb sogleich in die Hände der Osmanen; diese bemächtigen sich nun auch des Schiffes mit Palamas an Bord. Als Gefangener kam er zunächst nach Lampsakos und wurde nach Pegai getrieben. Erst nach einigen Tagen im Freien wies man ihm eine Kirche als Quartier zu, rund um die Laien und Mönche wohnten, welche sich der Gefangenen annahmen. Während der nächsten drei Monate genoß Palamas insbesondere die Gastfreundschaft des Maurozoumes. Die Familie Maurozo(u)mes hat ihre Wurzeln in der Peloponnes[88], und es darf vermutet werden, daß die Präsenz zu Pegai mit der monembasiotischen Handelskolonie ebendort zusammenhängt[89], die also zumindest in Resten in den ersten Jahren der osmanischen Herrschaft weiterbestand.

Irgendwann nach 1354 und vor 1366 vermochte die christliche Gemeinde von Pegai sogar nochmals (unterstützt von dritter/byzantinischer Seite ?), die osmanische Oberhoheit abzuschütteln. Dies ist indirekt aus der Chronik des Derwisch Ahmed, genannt ʿAšyqpaša-zade / ʿAšik-Paša-Sohn (2. Hälfte des 15. Jahrhunderts), über die „Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses Osman“ zu erschließen, welche über einen Feldzug von Murad I. berichtet. Auf die Nachricht über serbische Truppenbewegungen gegen Adrianopel hin zog der Osmanensultan selbst Streitkräfte in Kleinasien zusammen. „Als er in die Gegend von Biga (= Pegai) kam, sagte er: ‚… laßt uns diese Giauren hier unterwerfen. Dann wollen wir gegen jene anderen (= serbischen) Giauren ziehen‘. … Er sandte nach Gelibolu (=Gallipoli) Nachricht. ‚Schickt uns alle Schiffe her die ihr habt. Und auch die Schiffe aus Aydıncık (= Kyzikos) sollen herkommen‘. Es kamen also sehr viele Schiffe. … Er ging zum Angriff über, und der Sieg wurde errungen. … Die Kirchen wandelten sie zu Moscheen um, und die Häuser nahmen sich die Muslime zu ihren Wohnsitzen.“[90] Das Geschehen wird von der Chronik auf das Jahr 766 der Hidschra datiert, was Oktober 1364 bis September 1365 christlicher Zeitrechnung entspricht.

Ein ganz sicherer *terminus ante quem* ist die Rückeroberung von Gallipoli zugunsten von Byzanz durch Graf Amadeo von Savoyen im August

---

[88] Sp. Lampros, Λακεδαιμόνιοι βιβλιογράφοι καὶ κτήτορες κωδίκων κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας καὶ ἐπὶ τουρκοκρατίας. *NE* 4 (1907) 158–160; vgl. J.-C. Cheynet, Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210) (*Byzantina Sorbonensia* 9). Paris 1990, 146; *PLP* VII Nr. 17439–17444.

[89] Byzantinische Forderungen auf Schadenersatz für Handelsverluste anno 1319 an die Venezianer betreffen auch einen gewissen „Maurosumi“ aus Monemvasia: Thomas, Diplomatarium I 72; Laiou, Economy 206.

[90] Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik „Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses Osman“ vom Derwisch Ahmed, genannt ʿAsik-Pasa-Sohn. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von R. F. Kreutel (*Osmanische Geschichtsschreiber* 3). Graz–Wien–Köln 1959, 85–86 (cap. 48).

1366[91]; für die folgenden zehn Jahre, bis Gallipoli 1376/77 dann endgültig an die Osmanen fiel[92], vermochte Murad I. von dort keine Flottenhilfe anzufordern, wie von der Chronik erwähnt. Aktivitäten anno 1365 hingegen gegen Pegai (das übrigens schon 1354 als Sammelplatz für ein osmanisches Unternehmen gegen Gallipoli diente [s. oben 214 mit Anm. 52]) passen gut zur Hinwendung von Murad I. 1365/1366 zu den westlichen Teilen seines Herrschaftsgebietes, nachdem er die ersten drei Jahre nach dem Tod des Orhan (1362) beschäftigt gewesen war, seine Macht in Zentralanatolien zu stabilisieren[93]. Denkbar wäre es allerdings, daß ʿAšik-Paša-Sohn die serbische Niederlage an der Marica 1371 mit der Aktion gegen Pegai 1365 vermengt hat[94], denn zum Zeitpunkt der Schlacht befand sich Murad I. eben in Pegai[95], griff aber persönlich nicht ins Kampfgeschehen ein.

ʿAšik-Paša-Sohn vermerkt zu Pegai abschließend, die Christen hätten „nach geraumer Zeit" ein letztes Mal versucht, es zurückzuerobern; beim nächtlichen Angriff wäre die Stadt unter Greueltaten zerstört und dann ins Binnenland verlegt worden[96]. Egal ob die Pegai-Monembasioten diesen Vorstoß betrieben hatten oder nicht, das faktische Ende ihrer Kolonie ist schon zuvor mit 1364/65 anzusetzen; das einige Jahre später zu datierende Chrysobull kann daher nicht das Teilziel verfolgt haben, die Pegaiten nach Konstantinopel zu holen (so die an sich sinnvolle Überlegung von K.-P. Matschke [Brief vom 20. 7. 2002]). Die Aussage von P II über ihre *zuvor* erfolgte Ansiedlung jüngst in Kostantinopel (Z. 2–3: ἀρτίως εἴς τε τὴν θεοδόξαστον καὶ θεοφύλακτον καὶ θεομεγάλυντον Κωνσταντινούπολιν) paßt auch so durchaus zur neuen und zweiten Privilegerstellung 1367–1373, als neue Märkte offenzustehen schienen und die Hoffnung auf eine Rückkehr nach Pegai geschwunden sein mußte. Ein neues Chrysobull sollte zum einen die alten Rechte bestätigend auf die jetzt in Konstantinopel und anderen Städten lebenden Pegai-Monembasioten übertragen, zum anderen in der Hauptstadt und dem Zagora-Gebiet, dem nunmehrigen Zentrum wirt-

[91] Cox, Green Count 220, 235.

[92] Zur Datierung Beldiceanu-Steinherr, Conquête 455, Anm. 101; Schreiner, Kleinchroniken II 315–316.

[93] Beldiceanu-Steinherr, Conquête 442–446, 449.

[94] Dieser Ansicht bereits J. von Hammer-Purgstall, Geschichte des osmanischen Reiches, I: Von der Gründung des Osmanischen Reiches bis zur Eroberung Constantinopels. 1300–1453. Pest 1827 (Reprint Graz 1963), 169–170, jedoch mit falscher Datierung auf 1363. N. Jorga, Geschichte des osmanischen Reiches, I. Gotha 1908, 240–241 setzt hingegen beide Ereignisse ins Jahr 1371.

[95] So Aḥmed b. Lüṭfullāh Müneǧǧimbaši, Ǧāmiʾ ed-düvel, ins Türkische übersetzt durch A. Neīm. Constantinople 1868, III 293 (zitiert nach Beldiceanu-Steinherr, Conquête 443 und 451).

[96] Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte (wie Anm. 90) 86.

schaftlicher Aktivitäten, zusätzliche Abgabensenkungen und -befreiungen (28 in P II gegenüber 13 in P I[97]) erteilen. Eine daraus resultierende Belebung des Handelsvolumens (und somit letztlich wiederum der Steuererträge) lag durchaus im staatlichen Interesse. Vielleicht förderte auch die Finanzkraft der Privilegempfänger die kaiserliche Bereitschaft, für diese Kreise ein Chrysobull zu erlassen. Es läßt sich sogar spekulieren, ob die Pegai-Monembasioten gar einen monetären Beitrag geleistet haben, um dem verschuldeten Ioannes V. im Frühjahr 1371 die Heimkehr aus Venedig zu ermöglichen. Dieser reizvolle, aber quellenmäßig unbewiesene Konnex (welchen P. Schreiner gesprächsweise anregte) würde die Entstehung von P II als Dankesgeste weiter auf 1371–1373 einengen.

Zwischen der Urfassung und dem uns überlieferten Text liegen jedenfalls rund zweihundert Jahre, in denen durch Abschreibfehler (ich erinnere *pars pro toto* abermals an ἐξουσία statt ἐξκουσσεία) und/oder dolos Veränderungen am Original vorgenommen wurden. Als Hauptverantwortlicher ist unverändert (s. bereits oben 209–211) Makarios Melissenos anzusehen. Er wird es gewesen sein, welcher die Gültigkeit des Privilegs von den Pegai-Monembasioten auf die Einwohner ihrer Mutterstadt Monembasia selbst manipulativ ausweitete.

Das war mitunter leicht machbar, etwa wenn οἱ ἀπὸ τῆς θεοσώστου πόλεως Πηγῶν Μονεμβασιῶται der Vorlage P I (207, 1 Schreiner) bzw. genauer Ur-P II *ergänzend* verändert wurden in οἵ τε ἀπὸ τῆς θεοσώστου πόλεως Μονεμβασίας καὶ ἀπὸ τῶν Πηγῶν. Schon hier fällt aber gleich anschließend auf, daß ja entgegen dem Wortlaut die Einwohner von Monembasia keineswegs jüngst nach Konstantinopel übergesiedelt sind, wie es im Urtext allein von der Pegai-Kolonie geheißen haben wird. Der Verfälscher verrät sich dann Z. 16–20 klar, wenn er den Kaiser anordnen läßt, für πάντες οἱ Μονεμβασιῶται – das sind ergänzt *οἵ τε ἐν τῇ θεοσώστῳ πόλει Μονεμβασίας κατοικοῦντες ἀλλὰ δὴ καὶ – ἐκ τῶν Πηγῶν* (der abermals folgende – originale – Verweis auf die neue Bleibe in Konstantinopel betrifft hier allein sie) seien die Chrysobulle und Prostagmata gültig, ἣν εἶχον οἱ ἀπὸ τῶν Πηγῶν ῥηθέντες Μονεμβασιῶται. Die älteren Privilegien, die zuvor in Z. 1–6 noch allen Monembasioten zugeschrieben worden waren, sind an dieser zweiten Stelle unverändert (und entlarvend) als solche ausgewiesen, welche sie wirklich waren, nämlich als allein für die Pegai-Monembasioten ergangene.

Die verfälschende Ausweitung des Prostagma-Inhalts P I nachträglich im Chrysobull P II auf alle Monembasioten ist im Fall der Abgabenreduktion zu Konstantinopel (P I, Z. 4–6; P II, Z. 7–9) überdies sinnlos. P II verfügt nämlich diesbezüglich nach der narrativen Bestätigung von P I

[97] Kalligas, Monemvasia 122.

insgesamt (in Wahrheit zugunsten der Pegai-Monembasioten) dort ein neuerlich gesenktes Kommerkion von einem Goldstück (statt bisher zwei) pro hundert Nomismata (Z. 22–25). Auch die extra angeführten Jahrmärkte auf der Peloponnes offenbaren, wie bereits aufgezeigt (s. oben mit Anm. 23), lokalpatriotischen Übereifer des Verfälschers. Wer seiner Heimat zusätzliche Privilegien verschaffte, indem er sie zweihundert Jahre aus der Vergangenheit „bezog", mußte wohl Vorsorge walten lassen, daß ob des großen Zeitabstandes keine Zweifel an der ungebrochenen Gültigkeit aufkamen. Das Chrysobull erließ der Kaiser daher angeblich auch zugunsten „der Kinder und Nachkommen, solange ihr Geschlecht andauert" (Z. 77–78). Es ist mit Matschke allerdings überlegenswert, ob nicht die ersten beiden Glieder doch original sind und die Rechtsansprüche der Nachfolgegenerationen sichern sollten.

Zusammenfassend ist zu P II und seiner Verfälschung festzuhalten, daß die 1367–1373 entstandene Urkunde(nvorlage) zugunsten der Pegai-Monembasioten späterhin manipulativ auf Monembasia ausgedehnt wurde, wobei noch falsche Datierungs- und Unterschriftselemente hinzutraten[98]. Offen bleibt, ob die Originalfassung von P II offiziell und rechtskäftig ausgefertigt wurde und das Fehlen der echten Datierungs- und Unterschriftsteile in der allein überlieferten Kopialform des Textes begründet liegt[99]. Oder kam P II über ein unterschriftsreifes Konzept nicht hinaus, bedingt durch die kaiserliche Abwesenheit 1369–1371[100] und den raschen geopolitischen Wandel, welcher die Privileginhalte bald obsolet werden ließ? So oder so besitzt das „Chrysobull" P II als authentische, die historische Wirklichkeit widerspiegelnde Quelle aus dem späten 14. Jahrhundert seinen Wert.

---

[98] Vgl. bereits Dölger, Regesten IV Nr. 2383: „Man wird also auch hier damit zu rechnen haben, daß Makarios ein echtes stück in der hand gehabt und den text der von ihm zurechtgemachten geschichte des Sphrantzes … einverleibt hat, nicht ohne retuschen leichterer art daran vorzunehmen; im ganzen macht der text des chrysobulls nämlich durchaus den eindruck der echtheit"; Oikonomidès, Hommes d'affaires 88, Anm. 152: „Je me demande cependant si la source de Makarios Mélissènos n'était pas un chrysobulle perdu, concernant les privilèges de tous les Monembasiotes, auquel Mélissènos aurait fait des additions".

[99] So Kalligas, Monemvasia 119, 130. Man vgl. aber aus dem 14. Jahrhundert mehrere vollständige „Empfängerkopien" bei F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten. Textband. München 1948, Nr. 38, 40 (110–113, 115–116) bzw. in Actes de Kutlumus. Texte, ed. P. Lemerle. Paris 1946, Nr. 11 (60–64).

[100] *PLP* IX Nr. 21485; Halecki, Empereur 190–196, 227–232; A. A. Vasil'ev, Il viaggio dell'imperatore bizantino Giovanni V Paleologo in Italia (1369–1371) e l'unione di Roma del 1369. *SBN* 3 (1931) 151–193; J. W. Barker, Manuel II Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statemanship. New Brunswick, New Jersey 1969, 10–16; Schreiner, Kleinchroniken II 301–302.

Anhang: Wiederabdruck des Chrysobulls P(egai) II (Edition [mit Zeilenkommentar] von P. Schreiner in *JÖB* 27 [1978] 217–225)

Kursiv gehaltene Textteile sind Ergänzungen/Veränderungen gegenüber der Privilegurkunde P I des Andronikos III. aus dem Jahre 1328 (ed. P. Schreiner in *JÖB* 27 [1978] 207–213). Da spätere Verfälschungen (von der Hand des Makarios Melissenos, dazu oben 209–211, 223) in P II nicht in jeder Einzelheit vollständig nachweisbar sind, erfolgt keine diesbezügliche Kennzeichnung.

Ἐπεὶ οἱ Μονεμβασιῶται *οἵ τε ἀπὸ τῆς θεοσώστου πόλεως Μονεμβασίας καὶ ἀπὸ* τῶν Πηγῶν *εὑρισκόμενοι καὶ κατοικοῦντες ἀρτίως εἴς τε τὴν θεοδόξαστον καὶ θεοφύλακτον καὶ θεομεγάλυντον Κωνσταντινούπολιν, ἀλλὰ δὴ καὶ εἰς ἄλλας πόλεις καὶ χώρας τῆς βασιλείας μου* εἰσὶν ἀποτεταγμένοι διὰ χρυσοβούλλ*ων* καὶ προσταγμάτ*ων τῶν ἁγίων καὶ ἀοιδίμων καὶ μακαρίων μου αὐθέντων καὶ βασιλέων, τοῦ πατρὸς καὶ* πάππου *καὶ προπάππου* τῆς βασιλείας μου, ἵνα, ἐφ' αἷς ἂν ποιῶσι πραγματείαις εἰς τὴν θεοδόξαστον Κωνσταντινούπολιν, τὴν Συλημβρίαν, τὴν Ἡράκλειαν, τὸ Ῥοδεστό, τὴν Καλλιούπολιν καὶ τὰς *ἄλλας* τῆς Μακεδονίας πόλεις, *καὶ δίδωσι χάριν* κομερκίου εἰς ποσότητα *νουμισμάτων* ἑκατὸν *νουμίσματα δύο*, εἰς δὲ τοὺς λοιποὺς *πάντας* τόπους *καὶ χώρας καὶ σκάλας* τῆς βασιλείας μου διαμένωσιν ἀνώτεροι ἀπαιτήσεως κομερκίου παντελῶς, διατηρῶνται δὲ καὶ ἔνθα ἂν εὑρίσκωνται *καὶ κατοικῶσιν* ἀνενόχλητοι καὶ ἀπὸ πασῶν ἄλλων δώσεων καὶ ἀπαιτήσεων, παρεκάλεσαν δέ, ἵνα τύχωσι *καὶ ἐκ νέου εὐεργεσίας ἰδίας παρὰ τῆς βασιλείας μου. δι' ἣν ἔχει αὕτη τῇ χάριτι τοῦ ἔφεσιν καὶ ὄρεξιν εὐεργετεῖν πάντας τοὺς εἰς αὐτὴν ἀναφερομένους πιστοὺς καὶ εὐϋπολήπτους, προστάσσει* καὶ διορίζεται *ἤδη* ἡ βασιλεία μου *ἀπολύουσα τὸν παρόντα χρυσόβουλλον λόγον αὐτῆς, ἵνα πάντες οἱ Μονεμβασιῶται οἵ τε ἐν τῇ θεοσώστῳ πόλει Μονεμβασίας κατοικοῦντες, ἀλλὰ δὴ καὶ ἐκ τῶν Πηγῶν κἂν ὅπου ἄρα εὑρίσκωνται καὶ κατοικῶσιν εἴς τε τὴν θεοδόξαστον Κωνσταντινούπολιν ἤ τε καὶ ἀλλαχοῦ, ἀπολαύωσι μὲν τῆς ἧς εἶχον προτέρας ἐξουσίας καὶ δεφενδεύσεως διὰ τῶν ῥηθέντων χρυσοβούλλων καὶ προσταγμάτων ἣν εἶχον οἱ ἀπὸ τῶν Πηγῶν ῥηθέντες Μονεμβασιῶται. Κατεπίκοινα δὲ τοιαύτης ἐξουσίας εὐεργετεῖ ἡ βασιλεία μου αὐτοὺς κοινῶς ὅλους τοὺς Μονεμβασιώτας, τούς τε ἐκ τῶν Πηγῶν καὶ τοὺς ἐκ Μονεμβασίας*, ἵνα, ἐφ' αἷς ἂν ποιῶσι πραγματείαις, δίδωσιν *εἰς* τὸ κομμέρκιον τῆς θεοδοξάστου Κωνσταντινουπόλεως *ὑπὲρ ἐκβολῆς* ποσότητος *νουμισμάτων* ἑκατὸν *νούμισμα ἓν καὶ ὑπὲρ ἐκβολῆς* † *ἀγορᾶς ἑτέρας πραγματείας* † *ποσότητος νουμισμάτων ἑκατὸν νούμισμα ἕν, εἴτε δηλονότι* διὰ σίτου *ἐν τῷ* προφορίῳ καὶ ἀλλαχοῦ, ἔνθα βούλονται, *εἴτε διὰ οἴνου, ἐὰν ἐξ οἱασδήποτε χώρας διακομίσωσι ταῦτα*, ἢ

A = cod. Ambr. P 23 sup   B = cod. Taurinensis B II 20   P = cod. Par. suppl. gr. 80

5 τοῦ τε πατρὸς BP   καὶ[4] om. BP   11 καὶ[1] om. A   26 ταῦτα P : τούτοις AB

διὰ προσφαγίων παστῶν ἢ *τομαρίων* ἢ *πετζίων* ἢ *πανίου* ἢ *λινοκόκκου* ἢ τζοχαρικῆς ἢ τετραπόδων ἢ ἑτέρων εἰδῶν ὧν ἂν βούλωνται, μηδ' ὅλως παρὰ μηδενὸς κωλυόμενοι ἐπὶ ταῖς διαπράσεσι τῶν τοιούτων πραγματειῶν αὐτῶν, ἢ καθελκόμενοι εἰς ἀπαιτήσεις καμπανιστικοῦ, μεσιτικοῦ, *ζυγαστικοῦ*, μετρητικοῦ, *μετριατικοῦ*, *παχιατικοῦ*, *γομαριατικοῦ*, ὀψωνίου, σκαλιατικοῦ, *βιγλιατικοῦ*, δεκατείας, *ἁλιευτικῆς* τετραμοιρίας, *ξυλαχύρου*, *ὀρεινῆς* † *τῆς ἑνιάδος ὡς τὰς εἰς αὐτοὺς περὶ αὐτὴν ἁπάσας σκάλας* † *ἀλλὰ δὴ* καστροκτισίας, *κατεργοκτισίας*, μαγειρείας, ἀντιναύλου, *ἐξωπρασίας*, κοσμιατικοῦ, *καπηλιατικοῦ*, *μηνιατικοῦ*, *ἐργαστηριατικοῦ*, *μεταξιατικοῦ*, *τῆς ἀπαιτήσεως τοῦ πανίου τοῦ ἐν τῷ φόρῳ πωλουμένου, ἔτι δὲ καὶ τοῦ κεφαλαίου τοῦ σιταρίου τοῦ εἰσαποταχθέντος ἀπαιτεῖσθαι ἀπὸ τῶν καραβίων* ἢ ἑτέρου τινὸς κεφαλαίου *τῶν νῦν ἐνεργουμένων ἢ καὶ εἰς τὸ ἑξῆς μελλόντων ἐπινοηθήσεσθαι*, ἀλλὰ διατηρῶνται *ἁπάντων* τούτων ἀνενόχλητοι καὶ ἀδιάσειστοι παντελῶς. Ὡσαύτως οὐδὲ οἱ πωλοῦντες πρὸς αὐτοὺς ἢ ἐξωνούμενοι ἀπὸ τῶν πραγματειῶν αὐτῶν, εἴτε ζῶά εἰσιν *εἴτε* γεννηματικὰ εἴδη ἢ *καὶ* ἄλλο τι, ἢ ἐν τῇ θεοδοξάστῳ Κωνσταντινουπόλει ἢ ἐν ἑτέροις τόποις τῆς βασιλείας μου ἀπαιτοῦνται χάριν κομμερκίου ἕνεκεν δηλονότι τῆς δεφενδεύσεως τῶν τοιούτων Μονεμβασιωτῶν. †*Ἔσται*† δὲ καὶ ὅταν *διακομίζωσι* διὰ καραβίων τὰς τούτων πραγματείας εἴτε ἀπὸ τῆς ἄνω θαλάσσης εἴτε ἀπὸ τῆς κάτω εἴτε τῶν τῆς θεομεγαλύντου Κωνσταντινουπόλεως κόλπων, εἴτε σῖτος ἔνι εἴτε οἶνος εἴτε ἕτερόν τι εἶδος, *ἰσάζωνται* μὲν οἱ *δηλωθέντες* Μονεμβασιῶται ἐν τῷ κομμερκίῳ τῆς θεοφυλάκτου Κωνσταντινουπόλεως καὶ *ἵνα* δίδωσιν ὅσον ἀνωτέρω διορίζεται ἡ βασιλεία μου. οἱ δὲ ἔχοντες τὰ καράβια διαμένωσιν ἀνενόχλητοι χάριν τῶν τοιούτων πραγματειῶν αὐτῶν, *μήτε τετραμοιρίαν ἢ ἄλλην ἀπαίτησίν τινα χάριν τῆς τοιούτων ἐξουσίας παρά τινος ἀπαιτούμενοι*. Ἐὰν δὲ διέρχωνται μετὰ πραγματειῶν αὐτῶν, ἢ ἀπὸ δύσεως εἰς ἀνατολὴν ἢ ἀπὸ ἀνατολῆς εἰς δύσιν *ἢ ἀπὸ μέρους τῆς Ζαγορᾶς διαβιβάζοντες ζῷα ἢ ἄλλο τι, εἴτε εἰς τὴν Σωζόπολιν ἢ εἰς τὴν Ἀγαθόπολιν ἢ εἰς τὴν Μηδίαν καὶ τὰς λοιπὰς χώρας τῆς βασιλείας μου, ὀφείλουσι διατηρεῖσθαι ἀνενόχλητοι καὶ ἀδιάσειστοι παντελῶς ἀπό τε τῆς ἀπαιτήσεως* τοῦ κομμερκίου, τοῦ διαβατικοῦ καὶ τοῦ ποριατικοῦ *παρά τε τῶν κατὰ καιροὺς εὑρισκομένων εἰς κεφαλὴν τῶν εἰρημένων κάστρων καὶ παρὰ τῶν ἐκεῖσε τὰ δημόσια διενεργούντων, ἐφ'* οἷς (!) δεῖν ποιῶσι πραγματείας (!) ἐν ἑτέροις τόποις τῆς βασιλείας μου *γεννηματικὰς τε καὶ λοιπάς*, εἴτε κατὰ ἀνατολὴν εἴτε κατὰ δύσιν, εἴτε ἐν νήσοις εἴτε κατ' ἤπειρον, ἔν τε κάστροις καὶ πανηγύρεσιν, *εἴτε ἐν ἄλλοις τόποις. ἔτι δὲ καὶ εἰς τὰς τῆς Πελοποννήσου ἁπάσας χώρας καὶ κάστρα τῆς βασιλείας μου γινομένας πανηγύρεις ὀφείλωσι διατηρεῖσθαι μὲν καὶ ἀπὸ τῶν κεφαλαίων πάντων ἀνώτεροι*, διατηρεῖσθαι δὲ καὶ παντελῶς ἀνενόχλητοι καὶ χάριν δώσεως κομμερκίου, μηδὲ ἕνεκεν ποριατικοῦ διδόντες τὸ τυχόν. ὅθεν ὀφείλωσι διατηρεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν τοιαύτην ἀνενόχλησιν καὶ διαφένδευσιν εἴς τε τὸ κομμέρκιον τῆς θεομεγαλύντου Κωνσταντινουπόλεως καὶ οἱ εἰς τὰς ἄλλας πάσας σκάλας καὶ χώρας καὶ κάστρα τῆς βασιλείας μου ἐνοχοποιούμενοι κατὰ καιρούς, *ἀλλὰ δὴ* καὶ πάντες ὅσοι ἐπικρατῶσι κτήματα ἢ ζευγηλατεῖα *ἢ κάστρα ὁρισμῷ* τῆς

---

31 τετραμοίρας A   40 ἀπαιτοῦνται P: ἀπαιτοῦντες AB

βασιλείας μου, εἴτε τῆς περιποθήτου μου Αὐγούστης *εἰσὶν οὗτοι εἴτε τοῦ ἐρασμιωτάτου μου υἱοῦ τῆς βασιλείας μου βασιλέως εἴτε τῶν προσγενῶν ἀρχόντων τῆς βασιλείας μου καὶ τῶν λοιπῶν ἀρχόντων καὶ ἀρχοντοπούλων αὐτῆς*, οὐδὲ αὐτοὶ ὀφείλωσι χάριν μαγειρείας ἢ ὀψωνίου ἢ ἄλλου τινὸς ζητήματος ἀπαιτεῖν τι ἐξ αὐτῶν ἢ ἄλλο τι ἐπάγειν αὐτοῖς ἐπιτίμιον καὶ ἐπιβλαβές. ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οἱ κατὰ καιρὸν μέλλοντες ἔχειν τὴν ἐνοχὴν τῆς θεοδοξάστου Κωνσταντινουπόλεως ἀφέξωνται *τελείως* τοῦ ἐπάγειν ἐπήρειαν αὐτοῖς καὶ ἀπαίτησιν τὴν τυχοῦσαν ἢ ὀψωνίου ἢ μαγειρείας ἢ συγκαταλέγειν αὐτοὺς τοῖς λοιποῖς ἐποίκοις ταύτης ἐπὶ ταῖς κατὰ καιροὺς γινομέναις διὰ κοινωφελεῖς ἴσως χρείας συγκροτήσεσιν, ἢ ἰδίως ὅλως ἀπαιτεῖν τούτους τῆς τοιαύτης συγκροτήσεως ἕνεκα, *ἀλλ' οὐδὲ εἰς* ἃς ἔχωσιν *οὗτοι* ὑποθέσεις *ἢ μετ' ἀλλήλων ἢ μεθ' ἑτέρων τινῶν* κριθήσωνται *παρ' αὐτῶν, ἀλλ'* ἐν τῷ σεκρέτῳ τῆς βασιλείας μου. *τῇ γοῦν ἰσχύι καὶ δυνάμει τοῦ παρόντος χρυσοβούλλου λόγου τῆς βασιλείας μου τὰ κατὰ μέρος περὶ αὐτῆς διορίζεται. ἀπολαύσωσι †ταύτης† κατὰ τὸ ἴσον καὶ ὅμοιον τρόπον καὶ οἱ ἐξ ὀσφύος παῖδες καὶ ἀπόγονοι τούτων μέχρι ἂν ἡ τοῦ γένους αὐτῶν διαρκῇ σειρά.* εἰς γὰρ τὴν περὶ τούτων ἁπάντων *βεβαίωσιν ἀσφαλείας* ἐγένετο *καὶ ἐπεβραβεύθη καὶ ἐπιχορηγήθη* αὐτοῖς ὁ *παρὼν χρυσόβουλλος λόγος τῆς βασιλείας μου, ἀπολυθεὶς κατὰ μῆνα νοέμβριον τῆς ἐνισταμένης ἰνδικτιῶνος ιε', ,ϛωκε' ἔτους, ἐν ᾧ καὶ τὸ ἡμέτερον εὐσεβὲς καὶ θεοπρόβλητον ὑπεσημένατο(!)κράτος.*

Ἀνδρόνικος ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων Δούκας, Ἄγγελος, Κομνηνὸς ὁ Παλαιολόγος.

Τὸ παρὸν ἴσον ἀντιβληθὲν καὶ εὑρεθὲν κατὰ πάντα ἰσάζον τῷ πρωτοτύπῳ, καὶ ἐγράφη δι' ἀσφάλειαν.

---

80 παρὸς B

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 229–238

I. SPATHARAKIS – A.A.T. VAN DEN BRINK – A. VERWEIJ / LEIDEN

A CYCLE OF ST. MAMAS IN A CRETAN CHURCH

With four plates

The purpose of this paper is mainly to introduce a cycle of the Life of St. Mamas, which is unique for Byzantium, and the paintings of the church in which it is found. The church is dedicated to St. Mamas and is situated a few kilometres to the West of the village of Paleochora in the Province of Selino, Crete.[1] It is a single nave chapel, measuring approximately 6 × 4 m. It is divided into two bays by means of a transverse arch. The church has been recently restored, but only the northern part is original. Several wall paintings have been preserved here. A small part of the original stone iconostasis has survived, decorated with a geometrical pattern. The wall paintings date to 1355–1356 A.D., according to a dedicatory inscription; it is written on the westernmost part of the northern wall, above a geometrical decoration. It mentions the sponsors of the church, the priest Georgios Saklos (?) and his wife and children, Photinos Abramis and his wife and children, Georgios Abramis and his wife, and the year 6864.[2]

---

[1] Our thanks are due to Drs. Gale S. Bartholf, The Hague, for her correction of the English in this article, and Peter Vöge, Leiden, for the photographic material from the church.
The church is mentioned in: G. Gerola, Elenco topografico delle chiese affrescate di Creta. *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 94 (1934–35) 139–216, translated into Greek by K. Lassithiotakis: Τοπογραφικός κατάλογος των τοιχογραφημένων εκκλησιών της Κρήτης. Μετάφραση, πρόλογος, σημειώσεις Κ.Ε. Λασσιθιωτάκη. Herakleion 1961, no. 115. K.E. Lassithiotakis, Εκκλησίες της Δυτικής Κρήτης, Δ′: Επαρχία Σελίνου. *Kretika Chronika* 22 (1970) 133–210 and 347–388, esp. 175–176, drawing 59 (the ground plan), figs. 214–218 (general view, the death of St. Mamas, Aaron and Melchizedek, the Virgin and Apostles from the Ascension of Christ, the dedicatory inscription). I. Spatharakis, Dated Wall Paintings of Crete. Leiden 2001, 99–100 no. 34, fig. 89 (the Virgin and Apostles from the Ascension of Christ, in colour). For the several churches dedicated to St. Mamas in Crete, see Th.E. Detorakis, Η λαϊκή λατρεία του Αγίου Μάμα στην Κρήτη. *Ύδωρ εκ πέτρας* 5–6 (1982–1983) 107–134, esp. 110–113; here also the written sources on the Life of the saint (pp. 108–111).

[2] G. Gerola, Monumenti Veneti nell'isola di Creta, Vols. I–IV. Venezia, 1905–1932, IV, 440 no. 12, with a reproduction. The inscription was better preserved when Gerola

The following scenes and figures are preserved in the church: The left part of the head and of the bust of Christ Pantokrator can be seen in the half dome of the apse. Below it, a part of the halo of one of the presumably four co-officiating bishops depicted in the half cylinder of the apse is visible. The upper part of the triumphal arch is decorated with the Mandylion; the greater part of it has survived, however, in a mediocre state of preservation. The Archangel Gabriel from the Annunciation, clad in imperial garments with the *loros,* is depicted below it. The deacon St. Stephen is painted frontally below him. The figure of Gabriel is better preserved than that of St. Stephen. The northern wall of the sanctuary is painted with the figure of a frontally standing bishop, which cannot be identified because of its poor state of preservation. A small prothesis niche is hewn into this wall, to the right of the bishop. It preserves its original geometrical decoration, which extends outside it and covers a surface as large as the figure of the bishop does. In the lower part of the barrel vault of the sanctuary, the northern part of the Ascension of Christ is preserved[3] (Figs. 1–2). This scene initially covered the entire barrel vault of the sanctuary. The part which is still visible is the best preserved painting in the church and shows the Virgin standing among six Apostles and an angel. The Virgin in profile appears in the early iconography of the Ascension scene, while the later iconography of the subject reveals a frontally standing Virgin. The example in our church, however, is not unique, but can be sporadically seen in other Ascension scenes. The angel is depicted standing in front of the Virgin with his body turned to the right and his head to the left, in the direction of the Virgin. He raises his right hand upwards, indicating the ascending Christ. All six Apostles turn their heads upwards, in the direction of Christ. The remnants of only one of the angels holding the mandorla of the ascending Christ can be seen above the figures described.

---

photographed it than it is now; he could not, however, determine whether the last cipher of the date represented an A or a Δ; he transcribed it as an A, but calculated it as a Δ. Gerola also mentioned that the Abramo belonged to a Venetian family who settled in 1211 A.D. on the island.

[3] The Ascension of Christ is mentioned in Mark, 16:19, Luke, 24:50–52, and especially Acts, 1:9–12; also in the Gospel of Nicodemus (Acta Pilati), Pars I. B, chapter XIV.1. On the iconography of the Ascension see: A.A. Schmid, in Lexikon der christlichen Ikonographie (LCI), 8 vols., ed. by E. Kirschbaum. Rom, Freiburg, Basel, Wien 1968–76, Vol. 2, 268–276, with bibliography. A. Grabar, Christian Iconography, a Study of its Origins. Princeton 1968, passim (see index on p. 163). K. Wessel, in *RbK* II, 1224–1256, s.v. Himmelfahrt, with bibliography. G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, 5 vols. Gütersloh 1966–1991, III, 140–164.

The Baptism and the Transfiguration of Christ are represented in the barrel vault of the western bay, but only the lower part of these scenes is preserved. Three scenes from the life of St. Mamas are painted below them, reading from West to East; more about these scenes will be said below. The northern wall of this bay is decorated with the Virgin holding the Child; she is depicted sitting on a large, wooden throne and flanked by two angels clad in imperial garment with the *loros;* they bend slightly in the direction of the Virgin. St. Kyriaki is portrayed frontally standing to the West of the previous scenes. The inscription above a geometrical decoration follows, as already stated. Remnants of the lower part of two standing saints are visible on the western wall. All paintings in the western bay are partially damaged.

The intrados of the arch of the church is decorated with a partially preserved standing figure of Aaron. He is clad in richly ornamented priestly garments and holds his flowering rod in the right hand (Numbers, 17: 1–13); a censer hangs from his left hand, in which he also holds a vessel and a horn.[4] The vessel has the form of the ark of Noah, as seen in depictions of this figure, while the horn is an attribute of Samuel (he anointed David with it). It is, therefore, exceptional that Aaron is represented here with two additional attributes of other prophets. Remnants of the lower part of the figure of another prophet are visible above Aaron.

A vertical band is painted to the East of the arch, within the sanctuary. A Prophet, inscribed Melchizedek, is portrayed here standing (Fig. 3). He is clad in a different attire from that of Aaron and has no headgear; one would expect the Prophet Elijah in these iconographic features rather than Melchizedek. The lower part of another standing Prophet is preserved

[4] Aaron may also be represented holding the stamnos, e.g., in the church of St. John the Evangelist in Selli, Rethymnon, dated 1411 A.D.: I. Spatharakis, Byzantine Wall Paintings of Crete. Rethymnon Province. London 1999, 235–262, esp. 255–256, pl. 30b, in colour, with bibliography. Idem, Dated Wall Paintings of Crete, op. cit., 164 no. 54, fig. 144, in colour, with bibliography. He is also described in the Hermeneia, 76, as holding the stamnos and the flowering rod: Denys de Fourna, Manuel d'iconographie chrétienne, accompagné de ses sources principales inédites et publié avec préface, ... par A. Papadopoulo-Kérameus. St. Pétersbourg 1909; an English edition by P. Hetherington, The 'Painter's Manual' of Dionysius of Fourna. An English Translation, with Commentary of cod. gr. 708 in the Saltykov-Shchedrin State Public Library, Leningrad. London 1974, 28. Another example of Aaron holding the flowering rod and the stamnos can be seen in Sopočani, ca. 1265 A.D.; a colour reproduction in V.J. Djurić, Sopočani. Belgrade 1991, pl. 53. On Aaron in general see: H. Dienst, in LCI, 1, 2–4, with bibliography. We know of no other depictions showing Aaron holding the Ark of Noah or a horn.

above Melchizedek. This vertical band decorated with prophets imitates an arch; it is an exceptional, but not unique feature in the iconographic programme of a church. An example of this kind can be seen in Crete as early as 1321 A.D. in the church of St. George, situated outside the village of Lytto (*olim* Xydas) in Pedias Province.[5]

The style of the paintings can be better seen in the Ascension scene and the figure of Melchizedek (Figs. 1–3) than in the scenes from the Life of St. Mamas. It is a provincial style, executed by an artist who occasionally produces good work, as this can be seen in the garments of the Apostle on the right in the Ascension scene. The dedicatory inscription increases the value of these paintings, because they can be used as a guide for dating other wall paintings, found not only in Crete, but also outside the island.

In an attempt to interpret the three scenes of the Life of St. Mamas, one feels obliged to review the main literary sources of the *Vita* of this saint.[6]

The homily of St. Gregory of Nazianzus *In novam Dominicam* was written for the consecration of a church of St. Mamas; the saint is mentioned in only a few lines: … *the celebrated Mamas, shepherd and martyr, used to milk the hinds, who jostled one other to feed the holy man with milk.*[7] Nor does the homily of St. Basil *In sanctum martyrem Mamantem* reveal any details from the life of this saint.[8]

The *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* mentions, that the Emperor Aurelian (270–275) threw St. Mamas into the sea after several tortures. He was saved by an angel and led to a mountain of Caesarea, on which he lived among wild animals; he was fed by their milk and taught them the Gospel. He was much punished by Alexander, the ruler of Cappadocia; he was finally stabbed by a trident through his bowels and holding them he went out of the city of Caesarea, where he died.[9]

The Menologium of Basil II states, that, during the reign of Aurelian, St. Mamas refused to sacrifice to the pagan gods. He was brought by an

[5] Spatharakis, Dated Wall Paintings of Crete, op. cit., 60–62 no. 20, with bibliography.

[6] For the literary sources of the Life of St. Mamas, see A. Marava-Chatzenikolaou, Ο Ἅγιος Μάμας (*Collection de l'Institut français d'Athènes* 57). Athens 1953, 5–23. F. Halkin, *BHG* 1017z–1022. Idem, Auctuarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae. Bruxelles 1969, 1019–1022. B. Cignitti, in Bibliotheca Sanctorum, vol. VIII, ed. F. Caraffa et al. Rome 1961, 592–612, esp. 593. G. Kaster in LCI 7, 483–485, esp. 483, s.v. Mam(m)as (Mamantos, Mammetos, Mammès) von Cäsarea.

[7] *PG* 36, 608–622, esp. 620.

[8] *PG* 31, 589–600.

[9] H. Delehaye, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Bruxelles 1902, 5–7 (September 2).

angel on a mountain, where he was fed by milking the hinds. His fame was renowned and therefore he was put in the fire by the governor of Cappadocia, but he came out unharmed. He was forced to fight against wild animals, but again suffered no injury. He was finally struck by a lance and, holding his bowels, he went out of the city and died. He was buried in Caesarea.[10]

The early, concise history of the Life of St. Mamas soon developed into a legend. The motif of charming the animals, borrowed from the myth of Orpheus, was further elaborated, while other themes were added to his martyrdom, like those one reads, e.g., in the *Synaxaria* of St. George. The relevant text in the *Menologium* by Symeon Metaphrastes, which usually gives more information about a saint than other literary sources, is unfortunately lost.[11] There are several manuscripts with the Life of St. Mamas, a number of which is based on Metaphrastes. One of the latter, an eleventh-century manuscript, was firstly published by Ioannou.[12]

The first scene in our church shows St. Mamas in profile, standing against an architectonic setting (Fig. 4). He is dressed in an unusual short white garment, widening from the top downwards and finishing in ample folds; a light blue *sticharion* can be seen underneath. He raises his hand in prayer and faces upwards, in the direction of the blessing hand of God; the latter appears in the upper right corner of the picture. The *vita* of St. Mamas certainly mentions the saint praying to God and hearing his voice several times. The most important prayer is that on a mountain:[13] He received a staff from heaven, after having fasted for forty days; he heard a voice, which told him to strike the earth, from which an evangelium came out. The text compares St. Mamas to Moses striking the Red Sea and receiving the Law. The details mentioned in the text cannot be seen in the scene of our church; the architectonic background does not suggest a mountainous landscape and no staff or evangelium are depicted. The inscription accompanying the scene cannot be read.

The second scene is even more problematic than the first one (Fig. 5). It is most unfortunate that no sufficient letters can be read in the partially preserved inscription in order to reconstruct it. St. Mamas is depicted on the left in three quarters view, while addressing a withdrawing

---

[10] *PG* 117, 24–25.

[11] It was fortunately translated into Latin and published in *PG* 115, 566–574.

[12] Marc. gr. 586, ff. 35–45. Th. Ioannou, Μνημεῖα Ἁγιολογικά. Venice 1884, 338–351. N. Klerides, Προλεγόμενα και κείμενον της Ακολουθίας του αγίου ενδόξου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος του Θαυματουργού. *Κυπριακαί Σπουδαί* 15 (1951) 91–145, esp. 125–137.

[13] Ioannou, op. cit. 345.

group of men. He is differently dressed than in the previous scene, now in Byzantine garments. The group consists of men in various ages and various costumes. No less than three instants of the following story may be represented in this picture, which means that none of them is certain. The Governor of Cappadocia, Alexander, sent soldiers on horseback to arrest St. Mamas and bring him to the city.[14] Mamas, without being recognised by the soldiers, offered them a meal, naturally consisting of cheese and bread. When the animals came to be milked, the soldiers, frightened, sought refuge by the saint. He comforted them, made himself known and promised them to come by himself to the city, after which the soldiers left. The scene in our church may represent the departure of the soldiers, but neither the architectonic background, nor the costume of the men match the story. The continuation of the story reveals that St. Mamas left the mountain and, riding on a lion, went to the soldiers, who waited to bring him to Alexander. Our scene may also visualise this instant, with the soldiers leading St. Mamas to Alexander. The latter inflicted upon the saint several tortures and threw him in the prison. The saint liberated from the prison forty Christians by praying. Our scene may represent the liberation of the prisoners. In this case, the previous scene may also be interpreted as his prayer in the prison, instead of the prayer after which he received the staff and the evangelium from God, attributes which are missing from the picture, as already noted.

The third scene can fortunately be identified with certainty, although the inscription is totally effaced (Fig. 6). The passion of St. Mamas ends with a soldier piercing his bowels with a trident;[15] a woman rushed to receive a drop of his blood in a vessel;[16] the saint carried his bowels out of the city, where he reached a cave and died. The scene in our church shows St. Mamas in front of a hill. He raises his hand in the direction of a group of men. The first figure of the group, a woman, outstretches a vessel towards the wound of St. Mamas, from which even his bowels are shown hanging. The building on the left certainly suggests the city of Caesarea, in which St. Mamas was tortured and received the fatal blow.

Only these three scenes from the Life of St. Mamas are now visible in the church, as already noted. One may, however, propose that more scenes

---

[14] Ioannou, op. cit. 345–346.

[15] Ioannou, op. cit. 350.

[16] The woman recalls the personification of Ecclesia collecting blood from the wound of Christ, which occasionally appears in the scene of the Crucifixion. It is certainly not accidental that the personifications of Ecclesia and Synagogue are depicted in a scene of St. Mamas in the manuscript Donysiou 61, as we shall see below.

were depicted opposite them, in the part of the church which is now destroyed, showing a few more of the several martyrdoms which the saint suffered.

St. Mamas was naturally as a protector of shepherds often depicted in Byzantine churches and other objects of art.[17] He is portrayed as a young person,[18] usually holding a goat, and occasionally riding a lion. We shall not discuss the hundreds of isolated portraits of this kind, but only scenes showing St. Mamas. They mostly appear in manuscripts containing the liturgical Homilies of Gregory of Nazianzus; they decorate the homily *In novam Dominicam,* mentioned above.[19]

St. Mamas is occasionally depicted in this homily on a hill as a shepherd, surrounded by animals. An example of this kind can be seen in a headpiece of the Sinait. gr. 339, fol. 42vo, dating from the middle of the twelfth century.[20] In Par. gr. 550, fol. 30ro, also from the middle of the twelfth century, St. Mamas is depicted in a headpiece while standing and praying below the bust of Christ; two stags and a hind are shown in front of him.[21] In the Mount Athos MS. Dionysiou 61, fol. 17ro, datable to the second half of the eleventh century, the saint is depicted standing in the middle of the scene, and once more to the left milking a hind; the initial drawing of the hind was not executed in colour by the painter, but replaced by the continuation of the wall in the background[22] (Fig. 8). An interesting detail has been added to this scene: on the roofs of the two buildings flanking the saint, the personification of Ecclesia holding a vessel in her covered hands is introduced to the scene by an angel, and that of Synagogue is led away by another angel. The issue of the blood of St. Mamas is, thus, here compared to that of the Crucified, from which Ecclesia is fed, as occasionally seen on Crucifixion scenes flanking Christ together with the personification of Synagogue. A similar comparison was made above in discussing the scene

---

[17] On the iconography of St. Mamas, see Marava-Chatzenikolaou, op. cit., 86 ff. See also: L. Réau, Iconographie de l'art Chrétien. Paris 1956–1959, III/2, 866–868. G. Kaster in LCI 7, 483–485. No Byzantine cycles are mentioned in these or any other publications.

[18] St. Mamas is as an exception depicted as an elderly man in one of the miniatures decorating the Homilies of Gregory of Nazianzus in the manuscript Ambros. E. 49–50, Inf., written in the ninth century: A. Grabar, Les miniatures du Grégoire de Nazianze de l'Ambrosienne. Paris 1943, I, 2–4, pl. XLIII.3.

[19] G. Galavaris, The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus (*Studies in Manuscript Illumination* 6). Princeton N.J. 1969.

[20] Galavaris, op. cit., 102, fig. 380.

[21] Galavaris, op. cit., 101, fig. 409.

[22] Galavaris, op. cit., 102, fig. 358; S.M. Pelekanidis et al., The Treasures of Mount Athos, I: Illuminated Manuscripts, I. Athens 1974, 416, fig. 107.

of the death of St. Mamas in our church, in which a female figure receives the blood of the saint in a vessel. In a manuscript in the Greek Patriarchate of Jerusalem, Taphou 14, fol. 27ro, datable to the middle of the eleventh century, St. Mamas is represented milking a hind in front of a cave (Fig. 7). A soldier approaches him with raised sword. The scene may be an allusion to the soldiers seeking St. Mamas in the story mentioned above.[23]

In the *Menologium* of Basil II, Vat. gr. 1613,[24] dating to ca. 1000 A.D., the painter Blachernites depicted the execution of St. Mamas. The saint is frontally represented in the middle of the miniature, holding his bowels. A soldier on the left pierces St. Mamas with a lance. An elongated city is depicted on the right. The frontal stance of St. Mamas gives an hieratic rather than a narrative impression to the picture.

Although not all the miniatures mentioned here may be characterised as narrative, it is logical to propose the existence of lost illuminated manuscripts of the Life of St. Mamas. The archetype of the paintings in the church of St. Mamas outside the village of Paleochora may have been one of these manuscripts.

The veneration of St. Mamas soon spread from the East to the West, especially in Italy and France. Among the several literary Latin sources, a manuscript with the Passion of the saint, the *Passio Sancti Mammetis,* based on a lost Greek original, dates from the tenth century.[25] The lost Greek text of Metaphrastes also survived in a Latin translation, as already noted.[26] The saint is often represented in the West holding his bowels, e.g., in a statue in the Cathedral of Langres, an important centre of the worship of St. Mamas; the statue was executed by Evrard d'Orléans in ca. 1340 A.D.[27] The largest preserved mediaeval cycle of the Life of St. Mamas, among the few that have survived in the West, can be seen in the sizeable (3.70 × 1.80 m) stained-glass window in the Cathedral of Auxerre, dating from the thirteenth century.[28] Our observations at this Cathedral revealed

---

[23] Galavaris, op. cit., 100, fig. 104.

[24] Il Menologio di Basilio II (*Codices e Vaticanis Selecti* 8). Torino 1907, p. 5, pl. 5.

[25] Turin, Biblioteca nazionale, Cod. F. III.16, published by H. Delehaye, Passio Sancti Mammetis. *AnBoll* 58 (1940) 126–141, esp. 128–141.

[26] *PG* 115, 566–574.

[27] Briefly mentioned by Réau, III/2, 867; Cignitti in BiblSS VIII, 609–610; Kaster in LCI VII, 484; É. Vauthier, Saint Mammès, patron de la Cathédrale et du Diocèse de Langres, Histoire – Culte – Légende – Iconographie. Langres 1994, 91, fig. 60.

[28] Briefly mentioned by Réau III/2, 867; Cignitti in BiblSS VIII, 609; Kaster in LCI 7, 485. The scenes are listed by Vauthier, op. cit., 123, figs. 36, 84. The window was partially restored and /or reconstructed in 1874. Scenes 7–12 and 16–19 are in their original state of preservation: Vauthier, 123.

the following order of sequence of the no less than nineteen scenes, running from left to right and from bottom to top: 1. The birth of St. Mamas; 2. St. Mamas and another pupil are instructed by a teacher; 3. St. Mamas interrogated by the Governor of Cappadocia, Democritus; 4. St. Mamas interrogated by the Emperor Aurelian; 5. St. Mamas, tied up to a pillar, is beaten by two soldiers; 6. St. Mamas, fastened on a grill, is tortured by two soldiers holding burning torches; 7. St. Mamas is saved by an angel chasing away the soldiers; 8. St. Mamas has a chapel built in the mountains; 9. Two soldiers on horse-back encounter St. Mamas in the forest; 10. St. Mamas, seated in front of his chapel in the forest, preaches to wild animals; 11. While St. Mamas is preaching to the animals, the two soldiers run away frightened; 12. God in the shape of Christ appears to St. Mamas; 13. St. Mamas interrogated by the new Governor of Cappadocia, Alexander; 14. St. Mamas, stretched in a frame, is lashed by two soldiers; 15. St. Mamas in the arena with a lion and a bear that do him no harm; 16. St. Mamas with Alexander, who orders him to worship a statue; 17. Alexander ordering two soldiers to throw St. Mamas into a furnace; 18. St. Mamas in prayer under a vault; 19. St. Mamas and Alexander in the palace. The absence of the death of St. Mamas is striking. The remainder of the story follows the (Latin) text of Metaphrastes, except for a minor detail, i.e., the order of sequence of the scenes 15 and 17. It is logical to suggest, that the archetype of the artist was an illuminated manuscript. Two examples, but of a later date, follow.

In the *Breviary of Langres* of the Bishop of Langres Jean d'Amboise I (1481–1487), now in Chaumont, Bibliothèque municipale, MS. 33, two illuminated folios are devoted to St. Mamas. One shows the deposition of the relics of the saint in the Cathedral of Langres,[29] and the other, five scenes from his life: 1. St. Mamas milking a hind in front of a chapel; 2. The flagellation of St. Mamas; 3. The martyrdom with torches; 4. The martyrdom in the fiery furnace, and 5. St. Mamas with a lion outside a city, holding his bowels.

Of great interest is a miniature showing the death of St. Mamas, painted in a Missal in the Library Marcel-Arland in Langres from the middle of the fifteenth century. The saint holds his bowels, while a woman receives his blood in a vessel.[30] This is the second example of the theme

[29] V. Leroquais, Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France. Paris 1934, pl. CV (the Flagellation). Briefly mentioned by Réau III/2, 868; Cignitti in BiblSS VIII, 611; Kaster in LCI 7, 485; Vauthier, 95, 97, figs. 12, 62–63.

[30] The Missal was donated to the Cathedral of Langres by a chaplain of Philippe le Bon, Jean Travaillot (1440–1484): Catalogue général des manuscrits des bibliothèques

which we first encountered in the church of St. Mamas outside Paleochora (Fig. 6).

We may conclude by briefly stating, that the paintings in the Cretan church contribute to a better knowledge of the scarce cycles of the Life of St. Mamas in general, and especially in Byzantine art. They include the only Byzantine cycle of this saint,[31] while other art media show only isolated scenes from the Life of St. Mamas.

publiques de France, Départements, Vol. XXI. Paris 1893, 68–70, no 2 (J. Gauthier). Vauthier , 101, fig. 68.

[31] It is most unfortunate, that from the fifteen scenes of the life of St. Mamas, which are painted around the saint riding a lion on a fourteenth-century icon in the Museum of the Monastery of Kykkos, Cyprus, only the one showing St. Mamas tied up to a pillar and tortured by two men holding burning torches is well preserved: S.K. Perdikis, in Ιερά Μητρόπολις Μόρφου. 2000 χρόνια Τέχνης και Αγιότητος, Nicosia, 2000, 274 no. 15, fig. 137 in colour.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 239–255

ANGELIKI LYMBEROPOULOU / BIRMINGHAM

THE *MADRE DELLA CONSOLAZIONE* ICON IN THE BRITISH MUSEUM: POST-BYZANTINE PAINTING, PAINTERS AND SOCIETY ON CRETE*

With two plates

A small portable icon (350 × 270 mm), now in the British Museum, Department of Medieval and Later Antiquities (reg. No. 1994, 1–2, 6), depicts the Virgin and Child (fig. 1). It is painted on a single panel of pine wood, apparently without fabric between the ground and wood support. The icon was bequeathed by Guy Holford Dixon JP, who bought it from the Temple Gallery. A label on the back, attached when the icon was in the possession of the Temple Gallery, describes it as being Russian of the sixteenth century. In a preliminary Museum catalogue, however, the origin was given as Italy or Crete and the date as seventeenth century.[1] The truth about the origin and the dating of the icon, as we shall see, lies in the middle: I will argue that it is from Crete and of the sixteenth century.

The Virgin is depicted half-length, holding the Christ-Child in her right arm while touching His left leg gently with her left hand. Her head is tilted towards the Child, although she does not look at Him. She wears a green garment and a purple *maphorion* on top, which bears pseudo-kufic decoration on the edges; decorative motives are also visible on the garment's collar and left sleeve. The *maphorion* is held together in front of the Virgin's chest with a golden brooch, which apparently used to have decoration, now lost. Underneath the *maphorion*, a kerchief – a white, gauze-like piece of cloth with stylized edges – may be discerned. The Christ-Child wears a dark-green chiton, with star-shaped decorative motives, on top of a diaphanous garment visible on His upper right arm. Over this is a red himation with golden highlights. He blesses with His right hand and holds an open scroll inscribed in Greek in His left. The text reads: ΠΝΕΥΜΑ

* I would like to thank Mr C. Entwistle of the British Museum, Department of Medieval and Later Antiquities, for allowing me to publish this icon. I would also like to thank Dr Leslie Brubaker and Dr Maria Vassilaki, for reading the paper and for their valuable comments.

[1] This list was revised in 1997 by the author; our icon appears as no. 24.

ΚΥΡΙΟΥ ΕΠ ΕΜΕ, ΟΥ ΕΙΝΕΚΕΝ ΕΧΡΙΣΕ ΜΕ (The spirit of the Lord is upon me, because he hath anointed me), a passage commonly found in representations of the Virgin and Child that derives from Luke 4, 18, which itself repeats Isaiah 61, 1.[2] The background is gold, but has largely flaked off, while many cracks and a few scratches are visible on its surface, but fortunately have not caused serious damage. Two inscribed circles, one inside the other, form each halo. On the background there were capital letters in red, faded but still discernable in places: ΘΥ on the Virgin's left hand side, IC XC above Christ's head. Most probably on the Virgin's right hand side we had the letters ΜΗΡ, identifying her as the ΜΗΤΗΡ ΘΕΟΥ (Mother of God). The undertone of the flesh is dark.

The type of the Virgin depicted in our icon is known as the *Madre della Consolazione*. The type is named after an Italian frescoed icon of the fifteenth century, found in the church of Santa Maria della Consolazione in Rome.[3] The characteristic features of the *Madre della Consolazione* include the placement of the Christ-Child in a position in which His head is turned towards the opposite direction to that of His legs, the placement of the Virgin's hand on the Child's knee, the patterns on the Child's chiton which imitate decorative motives found in Italian fabrics and painting, the gold band with the pseudo-kufic decoration along the edges of the Virgin's *maphorion*, the brooch which holds it together in front of her chest, and the kerchief with its stylized edges which she wears on her head underneath her *maphorion*.[4] The open scroll with the Greek inscription which the Child

---

[2] M. Chatzidakis, Les débuts de l'École Crétoise et la question de l'École dite Italo-grecque, in: Μνημόσυνον Σ. Αντωνιάδη. Venice 1974, 169–211 (202).

[3] M. Dejonghe, Orbis Marianus. Les Madonnes Couronnées à travers le monde. I. Les Madonnes Couronnées de Rome. Paris 1967, 50 (fig. 8), 51–52; P. Fernado da Riese, S. Maria della Consolazione (*Le Chiese di Roma Illustrate* 98). Rome 1968, 82–85, fig. 25. See also N.Chatzidakis, Icons of the Cretan School (15th–16th Century), Exhibition Catalogue, Benaki Museum. Athens 1983, 50 (no. 43); Εικόνες της Κρητικής Τέχνης (Από τον Χάνδακα ως την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη). Herakleion 1993, 355 (no. 17).

[4] Indicative examples include: Chatzidakis, Débuts pl. ΚΘ 1, 2; M. Chatzidakis, La peinture des 'Madonneri' ou 'Vénéto-Crétoise' et sa destination, in: Venezia Centro di Mediazione tra Oriente e Occidente (Secoli XV–XVI). Aspetti e Problemi, Vol. II (eds. H. G. Beck, M. Manousakas, A. Pertusi). Florence 1977, 673–690 (fig. 48); Chatztidakis, Icons of the Cretan School 50 (nos. 43, 44); M. Acheimastou-Potamianou (ed.), From Byzantium to El Greco. Greek Frescoes and Icons. Royal Academy of Arts, London 1987, 175–176 (no. 42), 176–177 (no. 43), 179–180 (no. 46); Εικόνες της Κρητικής Τέχνης 355 (no. 17); D. Buckton (ed.), Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from the British Collections. British Museum, London 1994, 22, fig. 2. For examples of the different variations of the type in general: Ch. Baltoyanni, Εικόνες Μήτηρ Θεού Βρεφοκρατούσα στην Ενσάρκωση και το Πάθος. Athens 1994, 273–355.

holds in our icon, without being exceptional as other examples demonstrate,[5] is found less frequently than a sphere or a closed scroll.

It is generally accepted that it was the famous post-Byzantine Cretan painter Nikolaos Zafuris and his workshop who introduced and spread the type in Crete in the late fifteenth century.[6] Here it became one of the most popular types of the Virgin and Child, and was widely distributed until the seventeenth century,[7] perhaps because it met the requirements of both the Orthodox and Catholic faithful on and off the island. Zafuris was a resident of Candia, known today as Herakleion, the capital of Crete. He is mentioned in a number of Venetian documents between the years 1487 and 1501; by the latter year he was already dead.[8] His widow is mentioned in two further documents dated 1507 and 1510, while the painter's will which was lost and then rediscovered in the year 1537 is the subject of a document of that date.[9] Seven signed works have survived,[10] while an eighth, known to us through three documents, is lost.[11] Three of the signed works depict

[5] Buckton (ed.), Byzantium 22, fig. 2. According to Chatzidakis, Débuts 201–202, n. 111, the open scroll points to an influence from a Virgin by Barnaba da Modena, as depicted, for example, in A. Venturi, Storia dell' Arte Italiana. V. La Pittura del Trecento e le sue Origini. Milan 1907, fig. 748.

[6] Εικόνες της Κρητικής Τέχνης 355 (no. 17); Baltoyanni, Μήτηρ Θεού 273.

[7] Chatzidakis, La peinture des 'Madonneri' 684; Baltoyanni, Μήτηρ Θεού 274.

[8] M. Cattapan, Nuovi documenti riguardanti pittori cretesi dal 1300 al 1500, in: Πεπραγμένα του Β' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Vol. III. Athens 1968, 29–46 (39 [no.108]); M. Cattapan, Nuovi elenchi e documenti dei pittori in Creta dal 1300 al 1500. *Θησαυρίσματα* 9 (1972) 202–235 (208 [no. 115], 209–210); M.G. Konstantoudaki, Οι Ζωγράφοι του Χάνδακος κατά το πρώτο ήμισυ του 16ου Αιώνος οι Μαρτυρούμενοι εκ των νοταριακών Αρχείων. *Θησαυρίσματα* 10 (1973) 291–380 (300–301); M. Cattapan, I pittori Pavia, Rizo, Zafuri da Candia e Papadopoulo dalla Canea. *Θησαυρίσματα* 14 (1977) 199–238 (225–234). See also M. Chatzidakis, Έλληνες Ζωγράφοι μετά την Άλωση (1450–1830). Με Εισαγωγή στην Ιστορία της Ζωγραφικής της Εποχής Ι (*Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε.* 33). Athens 1987, 292–294; M. Chatzidakis and E. Drakopoulou, Έλληνες Ζωγράφοι μετά την Άλωση (1450–1830) ΙΙ (*Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε.* 62). Athens 1997, 434.

[9] Konstantoudaki, Οι Ζωγράφοι του Χάνδακος 300–301.

[10] Recently two icons were discovered with the painter's signature: E. Haustein-Bartsch, Eine neuentdeckte Ikone der 'Madre della Consolazione' von Nikolaos Tzafoures. *DChAE* 4/22 (2001) 135–140.; V.N. Papadopoulou, Εικόνα Δέησης του Νικόλαου Τζαφούρη. *DChAE* 4/22 (2001) 261–270. The icon published by the latter author is the only known, so far, painted by Zafuris in a Byzantine manner.

[11] Cattapan, Nuovi elenchi 209–210. The lost work was a *pala d'altare* and involved the collaboration of three artists: Zafuris, another painter called Georgios Vlasto, and a sculptor, Nikolaos Barbarigo. Zafuris was commissioned to paint twenty-three figures. The recipient of the impressive work was Giovanni Nani, the Venetian governor of Nauplio in the Peloponese. Zafuris' high payment confirms his status as a reputable painter: Baltoyanni, Μήτηρ Θεού 282; Haustein-Bartsch, Eine neuentdeckte Ikone 138; Papadopoulou, Εικόνα Δέησης 267–268.

the *Madre della Consolazione*: one is in the Kanellopoulos collection in Athens, dated most probably in the year 1500 (fig. 2),[12] the second is in a private collection in Trieste,[13] while the recently-discovered third is in a private collection in the Netherlands.[14]

The generally accepted view that the *Madre della Consolazione* is a western (i.e. Italian) 'creation' was questioned by Baltoyanni.[15] She argued that the type is in its essence Byzantine, closely connected to the Virgin ΠΟΝΟΛΥΤΡΙΑ (delivering from pain) first encountered in a fresco in the church of the Taxiarchai at Sachnoe, dated 1390/91,[16] that depicts a standing, full length Virgin and Child.[17] Baltoyanni also pointed to the Byzantine origin of some of the isolated characteristics of the type, such as the gentle touch of the knee of the Child by the Virgin, His diaphanous undergarment, His elaborate chiton, and the open scroll in His hand.[18] It cannot be denied that the touch of the Child's knee, a manifestation of the 'motherly' nature of the Virgin,[19] is rooted in Byzantine art.[20] The same is true for the diaphanous undergarment of the Child, which Mouriki has demonstrated found its way into western art from Byzantium.[21] However, the various decorative patterns seen on the Child's chiton in representations of the *Madre della Consolazione* are always inspired by fabrics and/or paintings of the Italian Trecento.[22] This is certainly true for the decorative pat-

---

[12] Acheimastou-Potamianou, (ed.), From Byzantium to El Greco 175–176 (no. 42); Baltoyanni, Μήτηρ Θεού 282–283 (no. 68), pls. 135, 136.

[13] M.Bianco-Fiorin, Nicola Zafuri, Cretese dal Quattrocento, e una sua inedita 'Madonna'. *Arte Veneta* 37 (1983) 164–169.

[14] Haustein-Bartsch, Eine neuentdeckte Ikone.

[15] Baltoyanni, Μήτηρ Θεού 273–280.

[16] Baltoyanni, Μήτηρ Θεού 275–276. A. Bryer and D. Winfield, The Byzantine Monuments and Topography of Pontos (*DOS* 20). Washington, D.C. 1985, 286–289 (no. 25), suggested the 1390/91 dating of the church, as opposed to 1622 given by Talbot Rice.

[17] Bryer and Winfield, The Byzantine Monuments pl. 215b; Baltoyanni, Μήτηρ Θεού fig. 18.

[18] Baltoyanni, Μήτηρ Θεού 275–278.

[19] I. Kalavrezou, The Maternal side of the Virgin, in: Mother of God. Presentations of the Virgin in Byzantine Art. Benaki Museum 20 October 2000-20 January 2001 (ed. M. Vassilaki). Athens 2000, 41–45. See also I. Kalavrezou, Images of the Mother: When the Virgin Mary became *Meter Theou*. *DOP* 44 (1990) 165–170.

[20] A. Vassilaki-Karakatsani, Σημειώσεις σε μία Εικόνα Βρεφοκρατούσας της Μονής Βατοπεδίου. *DChAE* 4/5 (1969) 200–206 (202–204).

[21] D. Mouriki, Variants of the Hodegetria on two thirteenth-century Sinai Icons. *CahArch* 39 (1991) 153–182 (165–170).

[22] I would like to thank Dr Rembrandt Duits – whose Ph.D thesis is on Gold Brocade in Renaissance Painting. An Iconography of the Riches. University of Utrecht 2001 – for discussing at length this point with me.

tern seen on the Child's chiton in the British Museum icon (fig. 1): similar motives, created by the repetition of simple star-shaped patterns, as seen here, can be found in a number of fourteenth-century Italian examples, from textiles and paintings.[23] This pattern decorates the chiton of the Child also in other *Madre della Consolazione* icons, as seen, for example, on a panel from the church of Hagia Aikaterini on Patmos, dated around 1500, another in Berlin, dated at the end of the fifteenth century, and on two sixteenth-century icons, one in the Museum of Ravenna, the other in Syracuse.[24] Furthermore, two elements of the Virgin's attire are typically western. The one is the brooch that fastens her *maphorion* in front of her chest. Brooches were a common part of western attire, used by both men and women to fastened cloaks and mantles, often in a manner similar to the one seen in the *Madre della Consolazione* icons.[25] Brooches are also part of the ecclesiastical garments of the western church, used to fastened the pluvial (*pluviale*, the priest's cope), but they were never really needed in the respective attire of the Orthodox clergy.[26] The other western detail is her kerchief, visible beneath the *maphorion*, which never forms part of the Virgin's head cover in Byzantine art; however, is used amply in the representations of the Virgin in Italian art.[27]

---

[23] The star-shaped patterns can be enclosed within circles or other geometric forms. See B. Klesse, Seidenstoffe in der italienischen Malerei des 14.Jahrhunderts (*Schriften der Abegg-Stiftung Bern* 1). Bern 1967, 71 (fig. 64), 119 (fig. 157), 132 (fig. 180, right part; same concept, with the pattern enclosed within circles), 132 (pl. XII; enclosed within geometric forms), 144 (fig. 191, angel second from the top, to the right), 190 (no. 50; enclosed within geometric forms and combined with other patterns), 242 (no. 132; enclosed within diamond-shaped forms and combined with other patterns), 312 (no. 232, enclosed within diamond-shaped forms and combined with birds), 349 (no. 292, combined with bird motives).

[24] Patmos: M. Chatzidakis, Εικόνες της Πάτμου. Ζητήματα Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Ζωγραφικής. Athens 1977, 91 (no. 42), pl. 105; Berlin: W. Felicetti-Liebenfels, Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei. Von ihren Anfängen bis zum Ausklange unter Berücksichtigung der Maniera Greca und der Italo-Byzantinischen Schule. Olten–Lausanne 1956, 114; Ravenna: G. Pavan, Icone dalla collezione del Museo Nazionale di Ravenna. Ravenna 1979, 40 (no. 33) and 43 (coloured); Syracuse: Siracusa Bizantina. Immagine dell' Invisible. Mostra di Antiche Icone Siciliane a cura dell' Associazone Russia Cristiana «San Vladimir» Siracusa. Syracuse 1989, 46 (pl. 16).

[25] R. W. Lightbown, Medieval European Jewellery. With a Catalogue of the Collection in the Victoria & Albert. London 1992, 136–187, 491–500. Some of the brooches were richly elaborated: *ibid.*, 424, pl. 27.

[26] J. Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg im Breisgau 1907, 306–358, and 144, fig. 58 (priests standing to the left), 266, fig. 124 (priest standing to the left).

[27] See, for example, the Madonna del Bordone, by Coppo di Marcovaldo, dated 1261, and the Virgin and Child by Guido da Siena, dated 1275/80(?): J. White, Art and Architec-

Returning to the Sachnoe fresco, which is Baltoyanni's main argument for the Byzantine origin of the *Madre della Consolazione* type, we see that the Child turns and directs His blessing gesture to the left, where Saint John Prodromos Ο ΒΑΖΕΛΩ(ΝΟϹ) (of Vazelon) is depicted. John holds an open scroll with the text ΙΔΕ Ο ΑΜΝΟϹ ΤΟΥ ΘΕΟΥ Ο ΑΙΡΩΝ ΤΗΝ ΑΜΑΡΤΙΑΝ ΤΟΥ ΚΟϹΜΟΥ (Behold the Lamb of God, which taketh away the sin of the world). This text is closely associated with John the Baptist and the Baptism of Christ, since according to the Gospel of John (1, 29), the Baptist greeted Christ with these words. Furthermore, the Baptism is closely associated with Christ's death on the cross and resurrection (Romans 6, 3–23). Christ Himself referred to His Passion as Baptism (Matthew 20, 22–23; Luke 12, 50).[28] It seems reasonable, therefore, to suggest that in this particular fresco, Saint John is an integral part of the composition with direct references to Christ's Sacrifice, a point accepted by Baltoyanni.[29] However, in some of the variations of the *Madre della Consolazione* type, where one or more saints are included, the Child, unlike in the Sachnoe fresco, is not in direct contact with them.[30] In short, none of the post-Byzantine *Madre della Consolazione* icons reproduces exactly the Virgin ΠΟΝΟΛΥΤΡΙΑ,[31] and the derivation of the former type directly from Byzantine art is not justified.

* *
*

ture in Italy 1250–1400. New Haven–London 1993, 164, fig. 91 and 170, fig. 96 respectively.

[28] A. Lymberopoulou, The Fourteenth-Century Church of the Archangel Michael at Kavalariana, Crete. Department of Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham 2001 (unpublished Ph.D. thesis), 71–78.

[29] Baltoyanni, Μήτηρ Θεού 278.

[30] See, for example, Pavan, Icone di Ravenna 50 (nos. 55, 57), 51 (no. 59), 52 (no. 60); 53 (no. 65), 54 (no. 66); 55 (no. 68); P. Angiolini-Martinelli, Le Icone della Collezione Classense di Ravenna (*Rapporti della Sopritendenza per i beni artistici e storici per le province di Bologna, Ferrara, Forli e Ravenna* 39), Bologna 1982, 46, 149 (no. 65), 135 (no. 55), 140–141 (no. 57), 143 (no. 59), 144 (no. 60), 152 (no. 68); Acheimastou-Potamianou (ed.), From Byzantium to El Greco 179–180 (no. 46); N. Chatzidakis, Da Candia a Venezia. Icone greche in Italia XV–XVI secolo, Museo Correr, Venezia 17 Settembre-30 Ottobre 1993 (*Venezia quasi alterum Byzantium*). Athens 1993, 132 (no. 31), fig. 31.

[31] Th. Gouma-Peterson, Crete, Venice, the 'Madonneri' and a Creto-Venetian Icon in the Allen Art Museum. *Allen Memorial Art Museum Bulletin* 25/2 (1968) 52–86 (59–60 and n. 20), reaches similar conclusions regarding the connection of the post-Byzantine type of the Virgin of the Passion and the fresco in the monastery of Arakos at Cyprus, dated 1192.

Since the British Museum icon is neither signed nor dated, a stylistic analysis is needed in order to determine its chronological placement. Two icons will provide the frame within which our icon will be examined: one is the *Madre della Consolazione* icon by Zafuris (fig. 2), which usually provides either the *terminus ante* or *post quem*. The other is by another well-known post-Byzantine Cretan painter of the seventeenth century, Victor, situated today in the church of Hagioi Theodoroi, on Corfu, which, according to Vokotopoulos, copies fifteenth-century examples (fig. 3).[32]

Zafuris' Virgin and Child are characterized by a 'dreamy' state of being: neither is engaged with the viewer and both are rather distant, while the Virgin's face has a 'sad' expression (fig. 2). The Virgin has an impressive presence with her bulky, 'giottesque' appearance. For both figures, the eyebrows are thin and well defined, the eyes are narrow and almond-shaped, the nose is long and thin with bulging left nostril, and the lips are full and fleshy with the upper lip shaped in a wide M. Christ's left ear is formed by two curvy lines, of which the outer one is very thick. The Virgin's left hand is swollen with long, thin but wooden fingers. The way her right hand supports the Child is characteristic of many Cretan icons of the type, and it might suggest the use of this icon as a prototype: the palm is positioned almost at a right angle in regards to her arm and creates an artificial and unnatural position for it. The undertone of the flesh is of soft wheat-colour. The haloes are formed simply, with just two concentric circles one inside the other. Christ's red himation with its gold striations does not describe His body underneath, apart from a hint in the area around His right thigh and knee, where the gold lines are dense. The Virgin's kerchief has stylized folds that finish at sharp edges. The folds of her *maphorion* form round loops marked with soft, black lines in their dark sides. To the right, in the area of her upper arm, there is a heart-shaped fold, while in the area of her elbow two egg-shaped folds, one inside the other.

Victor's Virgin, although it retains the 'giottesque' appearance, has lost the 'sad' expression: her face is softer, which eliminates the gravity of the *Madre della Consolazione* by Zafuris (fig. 3). Furthermore, both figures are engaged with the viewer. Their eyebrows are thick, the eyes big and almond-shaped with well-defined lines underneath that create pouches, the

[32] P. Vokotopoulos, Εικόνες της Κέρκυρας (*Εθνική Τράπεζα της Ελλάδος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης*). Athens 1990, 139 (no. 95), fig. 257. Victor was highly regarded in seventeenth-century Cretan icon production, albeit some of his clients did complain about the quality of the work provided: M. Kazanaki-Lappa, Οι Ζωγράφοι του Χάνδακα κατά τον 17ο αι. Ειδήσεις από Νοταριακά Έγγραφα. *Θησαυρίσματα* 18 (1981) 177–267 (190–191); Chatzidakis, Έλληνες Ζωγράφοι 192–201 (no. 3).

noses are long and thick with the visible left nostrils large and bulging, while the lips retain the shape of M in, however, a wider formation. Christ's left ear has the shape of sickle with a rounded earlobe. The Virgin displays the same wooden hands but with thicker fingers, and the same angle in her right hand that supports the Child. The undertone of the flesh is soft and bright. The haloes are also formed in the same, simple way seen in the Zafuri's icon, while Christ's himation does not describe His body apart, again, from the area around His right thigh. The Virgin's kerchief has lost most of its folds and those remaining are not stylized and do not finish at sharp edges. The folds on her *maphorion* are stiff rather than soft, and their dark sides are marked with very thick black lines. The heart-shaped fold in her upper arm has disappeared. The folds on her head look like mere partitions of the garment, albeit thick ones.

An examination of the *Madre della Consolazione* in the British Museum reveals that the icon is stylistically closer to the one created by Zafuris (fig. 1). While the Virgin does not have the bulky appearance of either Zafuri's or Victor's version, she retains the 'sad' expression of Zafuri's example, and both she and Christ retain the aloof, distant look. The eyebrows are slightly thicker than Zafuris' and are well-defined, but they are not as thick as Victor's. The rest of the facial characteristics are also closer to the Zafuris icon: the eyes are narrow and almond-shaped, the noses are long and thin with bulging left nostrils and a bulging tip for Christ, the lips are formed in a wide M-shape, and Christ's left ear has a thick outline. The Virgin's fingers are long, thin and wooden, while her right hand is placed in the familiar angle. The undertone of the flesh is also wheat-coloured; it is, however, slightly darker than Zafuris'. The haloes are formed in the same, simple way as in the previous two icons, and Christ's chiton does not describe His body underneath, although the concentration of gold striations in the area around His right thigh is higher. The Virgin's kerchief retains its folds, which are, however, softer than Zafuris' but still finishing with sharp edges. Her *maphorion* displays folds formed in a very similar way to the ones seen in Zafuris' icon, with round loops, especially the heart-shaped and the egg-shaped (only one for our icon) folds in the area of her upper arm and elbow respectively, however the black lines on the dark sides are thicker, but not as thick as the ones by Victor. Similar soft folds characterize the part of *maphorion* placed on her head. Therefore, the British Museum icon should be dated closer to ca. 1500 than to the seventeenth century. In fact, the 'sad', distant expression of the Virgin, the sharper definition of the facial characteristics, the darker wheat-coloured undertone of the flesh, the harder dark lines on the inside of the folds, all of which are found in our icon, stylistically characterize *Madre della Con-*

solazione panels that can be dated in the first half of the sixteenth century.[33]

Due to the lack of evidence, it would be futile to attempt an association between the unidentified painter of our icon and Zafuris' circle. When compared to the master's work, the British Museum icon can be characterized as of lesser quality, but it nonetheless displays elements of skilled craftsmanship, such as the well-defined facial characteristics of both the Virgin and Child, the soft, flowing folds on the Virgin's *maphorion*, and the rich gold striations on the Child's himation. The controversial and vague term 'madonnero', which usually describes inferior painters of religious works (i.e. Madonnas), cannot be used for our painter, and, in any case, as Chatzidakis has suggested, it should be abandoned.[34] In all probability the anonymous artist used either a good prototype, or more likely, given their wide use among post-Byzantine painters, an *anthibolo* (working drawing, pre-prepared sketch). The *anthibola* enabled painters to reproduce popular types swiftly, and, as a consequence, to deal quickly with commissions.[35] Not surprisingly, painters considered them valuable possessions.[36] We know from documents that the *anthibola* were passed from the hands of one painter to another or to their apprentices. For example, the will of the famous fifteenth-century Cretan painter Angelos Akotantos left his *anthibola* to his brother Ioannis, who in his turn sold them to another famous Cretan painter, Andreas Ritzos.[37] The close similarities between the two icons depicting Christ enthroned, the one on Zakynthos painted by Angelos,

---

33 Baltoyanni, Μήτηρ Θεού 285 (no. 71).

34 Gouma-Peterson, Creto-Venetian Icon 68–76, summarizes the different opinions on the definition of the term; Chatzidakis, Débuts 208, n. 129; M. Chatzidakis, Essai sur l'école dite 'italogrecque' précédé d' une note sur les rapports de l'art vénitien avec l'art crétois jusqu'à 1500, in: Venezia e il Levante fino al secolo XV, Vol. II (*Civiltà Veneziana Studi* 27) (ed. A.Pertusi). Florence 1974, 69–124 (118, n.2); Chatzidakis, La peinture des 'Madonneri' 674.

35 See *infra*, 254–255.

36 M. Vassilaki, Από τους Εικονογραφικούς Οδηγούς στα Σχέδια Εργασίας των Μεταβυζαντινών Ζωγράφων. Το Τεχνολογικό Υπόβαθρο της Βυζαντινής Εικονογραφίας (*Υλικό, Φυσικό και Πνευματικό Περιβάλλον στον Βυζαντινό και Μεταβυζαντινό Κόσμο* 8), Athens 1995, *passim*. For their preparation: A. Papadopoulos-Kerameus (ed.), Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ, Ἑρμηνεία τῆς Ζωγραφικῆς Τέχνης καὶ αἱ κύριαι αὐτῆς ἀνέκδοτοι πηγαί. St. Petersburg 1909, 9–10; Vassilaki, Από τους Εικονογραφικούς Οδηγούς 41–43. Ms Panorea Benatou has completed her MA dissertation with the title: Working Drawings of Post-Byzantine Artists. The case of Damaskinos and Tzanes. Courtauld Institute of Art, University of London 2001.

37 Vassilaki, Από τους Εικονογραφικούς Οδηγούς 34–36.

the other on Patmos painted by Ritzos, offer the visual proof of this exchange.[38] Similarly, Thomas Vathas or Batas, a Cretan painter active in the last quarter of the sixteenth century, left all his works (including his *anthibola*) to his apprentice, Manuel Tzafournaris (1570–1631) a painter from Corfu.[39]

The small, portable size of the British Museum icon suggests its private use by an individual or a family, who either commissioned it from its painter, or bought it from a merchant. Although Haustein-Bartsch seems to suggest so,[40] the fact that the open scroll bears Greek writing does not necessarily imply that the owner was Greek. Greek was often the choice of hellenized westerners, as, for example, in the case of John Despelo, the Veneto-cretan donor of the Deesis icon on Corfu, signed by Zafuris. [41] Indeed, according to Chatzidakis, the texts on icons depicting the Virgin and Child in general are usually in Greek.[42] Therefore, the possibility of its owner being a Westerner is plausible, and should not be dismissed.

* *
*

The choice of a pine panel for our icon, although not as popular as cypress in Cretan production, finds parallels in a number of icons from the island and, therefore, does not contradict an origin in Crete.[43] The fact that the type of the *Madre della Consolazione* to which the British Museum icon belongs was introduced and became popular on the island from the second half of the fifteenth century onwards, suggests that its creation and popularity is closely connected to Crete's social circumstances of the period.

---

[38] Angelos: Acheimastou-Potamianou (ed.), From Byzantium to El Greco 101, 168 (no. 33); Ritzos: Chatzidakis, Εικόνες της Πάτμου 60 (no. 9), pl. 13.

[39] Chatzidakis, Εικόνες της Πάτμου 109, 161. By 1586 Vathas was already living in Corfu. He died in 1599 in Venice.

[40] Haustein-Bartsch, Eine neuentdeckte Ikone 140.

[41] Papadopoulou, Εικόνα Δέησης 264, 269.

[42] Chatzidakis, Débuts 202. A better indication that a work of art was destined for the Latin-speaking market is usually provided by the Latin signature of the artist: for example, the icon depicting the Crucifixion in the National Gallery of Athens bears the signature ANDREAS PAVIAS PINXIT DE CANDIA (Andreas Pavias from Chandakas painted this). This artist of the second half of the fifteenth century also signed some of his works in Greek: Chatzidakis, Débuts 188–195, pl. KA 1, 2; Chatzidakis, Essai sur l'école 90–98, figs. 68, 69 (details).

[43] Buckton (ed.), Byzantium 215. I would like to thank Mr L. Morrocco who confirmed the use of pine wood in Cretan icon production.

Crete was under Venetian domination between the years 1211 and 1669. Until recently it was generally accepted that up until the fall of Constantinople in 1453 Cretans considered themselves the moral subjects of Byzantium and were hostile towards their conquerors.[44] It is true that the Venetians had to deal with at least twelve major uprisings during the first years of occupation.[45] It is also true that eleven inscriptions found in Cretan Orthodox churches and dated between the years 1291 and 1446 refer to the Palaiologan emperors as if they were still the rulers of the island.[46] The one and only inscription which refers to the Venetians as "great" and "our (i.e. Crete's) masters" is exceptional and unique for the island: it is found in the church of the Archangel Michael at Kavalariana Kandanou, and it is dated by inscription 1327/28.[47] It cannot be argued that the fall of Constantinople in 1453 lifted any remaining barriers to western-eastern cultural fusion and peaceful co-existence. However, today we have enough political, cultural and artistic evidence to support the suggestion that this process had started well before the loss of the Byzantine Empire.

For example, in 1363 the native population of Crete joined forces with Venetian colonists and rebelled against the increasing demands of the central government in Venice.[48] While the Metropoly defeated the uprising of Saint Titos – as the rebellion is known – in 1367, the important point here is that, from a political point of view, by the fourteenth century the Cretan and Venetian inhabitants of the island had developed common interests, strong enough to unite them against Venetian authority based outside Crete.

---

44 Chatzidakis, Essai sur l'école 73; S. Kalopissi-Verti, Dedicatory Inscriptions and Donor Portraits in Thirteenth-Century Churches of Greece (*VTIB* 5). Vienna 1992, 25; N. Psilakis, Βυζαντινές Μνήμες της Κρήτης. Οδηγός για τα Μοναστήρια και τις Θρησκευτικές Μνήμες του Νησιού. Herakleion 1994, 14; M. Bissinger, Kreta. Byzantinische Wandmalerei (*Münchener Arbeiten zur Kunstgeschichte und Archäologie* 4), Munich 1995, 21 and n. 5, 6; Ch.A. Maltezou, Byzantine 'consuetudines' in Venetian Crete. *DOP* 49 (1995) 269–280 (279–280).

45 Ch. Maltezou, The Historical and Social Context, in: Literature and Society in Renaissance Crete (ed. D. Holton). Cambridge–New York–Port Chester–Melbourne–Sydney 1991, 17–47 (23–25). See also Lymberopoulou, Kavalariana 8–11.

46 Lymberopoulou, Kavalariana 255–259.

47 Lymberopoulou, Kavalariana 254–255 and *passim*.

48 J. Jegerlehner, Der Aufstand der kandiotischen Ritterschaft gegen das Mutterland Venedig. 1363–65. *BZ* 12 (1903) 78–125. See also N.B. Tomadakis, Η Θρησκευτική Πολιτική της Ενετίας εν Κρήτη έναντι των Ορθοδόξων Κρητών από του ΙΓ' έως του ΙΕ' Αιώνος. *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 20 (1969–1970) 21–38 (27); M. Manousakas, Σύντομος Επισκόπησις των περί την Βενετοκρατούμενην Κρήτην Ερευνών. *Κρητ. Χρον.* 23 (1971) 245–308 (267–269 comments on the various

By the fourteenth century the Cretans were living in cities which were designed, built and fortified according to Italian practices – and taste. The native population became familiar with western gothic and renaissance styles as well as with western religious art, which they would have been able to see in Latin churches found all over the island, well before 1453.[49] As is apparent from the garments seen in portraits of donors in Orthodox churches, the Cretans developed a taste for western fashion,[50] and they were involved in business transactions with the Latins.[51] Intermarriages between Latin and Greeks at all levels of the social hierarchy are mentioned in the sources already from the thirteenth century.[52] Despite the fact that the official language in the island was Latin,[53] the bilingualism of Venetian settlers is noted from the early fourteenth century as in the case, for example, of Stefano Bon, one of the most important notaries in Candia,

---

bibliography written about the rebellion); P. Topping, Co-Existence of Greeks and Latins in Frankish Morea and Venetian Crete, in: Studies on Latin Greece A.D. 1205–1715. London 1977, 3–23 (17) (Essay XI); Ch. Maltezou, Η Κρήτη στη Διάρκεια της Περιόδου της Βενετοκρατίας (1211–1669), in: Κρήτη: Ιστορία καί Πολιτισμός, Vol. II (ed. N.M. Panagiotakis). Herakleion 1988, 105–161 (125–126); D. Jacoby, Social Evolution in Latin Greece, in: A History of the Crusades, Vol. VI (eds. H.W. Hazard and N.P. Zacour). Madison – Wisconsin 1989, 175–221 (204); Maltezou, The Historical and Social Context 24–25; S. McKee, Uncommon Dominion. The Latins and Greeks of Fourteenth-Century Venetian Crete (A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy). Centre for Medieval Studies, University of Toronto 1992, 144–179; M. Georgopoulou, Late Medieval Crete and Venice: An Appropriation of Byzantine Heritage. *Art Bulletin* 77 (1995) 479–496 (486).

[49] For the Venetian fortifications in the island: G. Gerola, Monumenti veneti nell'isola di Creta I (*R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*). Venice 1905/06; for public and governmental buildings: G. Gerola, Monumenti veneti nell'isola di Creta III (*R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*). Venice 1917, 9–142 and G. Gerola, Monumenti veneti dell'isola di Creta IV (*R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*). Venice 1932, 9–282; for the Latin churches: G. Gerola, Monumenti veneti nell'isola di Creta II (*R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*). Venice 1908, 17–169. See also M. Vassilakis-Mavrakakis, Western Influences on the Fourteenth Century Art of Crete. *JÖB* 32/5 (1982) 301–311 (302); Georgopoulou, Late Medieval Crete 481–483.

[50] Lymberopoulou, Kavalariana 278–281.

[51] Topping, Co-Existence 19; Maltezou, Η Κρήτη 140; Jacoby, Social Evolution 217.

[52] A. E. Laiou, Quelques Observations sur l' Économie et la Société de Crète Vénitienne (ca. 1270–ca. 1305), in: Bisanzio e l' Italia. Raccolta di Studi in Memoria di Agostino Pertusi (*Scienze Filologiche e Letteratura* 22). Milan 1982, 177–198 (197–198); Jacoby, Social Evolution 202–205; Maltezou, The Historical and Social Context 33.

[53] Ch. Gasparis, Η Γλώσσα της Βενετικής Γραφειοκρατείας. Η Αντιπαράθεση λατινικής και ελληνικής Γλώσσας στη Μεσαιωνική Κρήτη (13ος–15ος αι.). *Σύμμεικτα* 9/1 (1994) [Μνήμη Δ.Α. Ζακυθηνού] 141–156.

and probably an offspring of mixed marriage;[54] eventually, by the sixteenth century, the Cretan dialect was predominant.[55] The thorny issue of religion was aggravated by a strict Venetian policy, which took the property from the Orthodox Church in the island, banished many Orthodox bishops, and forbade the ordination of Orthodox priests.[56] However, the shortage of Latin priests on Crete, which led the Catholic inhabitants of the island to attend Orthodox services, and the Serenissima's position '*semo Veneziani e poi Christiani*' (we are first Venetians and then Christians), did not efface, but certainly decreased, the gap between the faithful of the two churches.[57]

The obvious and predominant 'Byzantine' character of the art in Crete did not stop the appearance of western influences as early as the fourteenth century. The inclusion of soldiers dressed in western uniforms, most often encountered in the scenes of the Betrayal, the Bearing of the Cross, the Crucifixion, the Holy Women at the Tomb, and the martyrdom of saints, is very common – albeit, in these cases, it may symbolize evil, since it is restricted to figures, who one way or another, added to Christ's or to the saints' suffering.[58] Less potentially weighed evidence also appears, however. In the fresco depicting the Last Supper in the church of the Panagia Kera, outside Kritsa in Merambello, dated in the late thirteenth or early four-

---

[54] Manousakas, Σύντομος Επισκόπησις 247; A.E. Laiou, Observations on the Result of the Fourth Crusade: Greeks and Latins in Port and Market. *Medievalia et Humanistica* 12 (1984) 47–60 (53, 54); A.E. Laiou, Venetians and Byzantines: Investigation of Forms of Contact in the Fourteenth Century. *Θησαυρίσματα* 22 (1992) 29–43 (37–38).

[55] Maltezou, The Historical and Social Context 33–35.

[56] For the church history in Venetian Crete: S.G. Spanakis, Συμβολή στην Εκκλησιαστική Ιστορία της Κρήτης κατά τη Βενετοκρατία. *ΚρητΧρον* 13 (1959) 243–288; Tomadakis, Η Θρησκευτική Πολιτική; M. Chaireti, Νέα Στοιχεία περί της Χειροτονίας Ορθοδόξων Ιερέων Κρήτης επί Βενετοκρατίας, in: Πεπραγμένα του Γ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Ρέθυμνον, 18–23 Σεπτεμβρίου 1971), Vol. II. Athens 1974, 333–341; Z.N. Tsirpanlis, "Κατάστιχο Εκκλησιών και Μοναστηριών του Κοινού" (1248–1548). Συμβολή στη Μελέτη των Σχέσεων Πολιτείας και Εκκλησίας στη Βενετοκρατούμενη Κρήτη (*Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής "Δωδώνη", Παράρτημα* 23). Ioannina 1985; Maltezou, The Historical and Social Context 26–29.

[57] S. Xanthoudidis, Η Ενετοκρατία εν Κρήτη και οι κατά των Ενετών Αγώνες των Κρητών (*Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie* 34). Athens 1939, 155–156. See also Tomadakis, Η Θρησκευτική Πολιτική 29; Chaireti, Νέα Στοιχεία 340–341; Maltezou, The Historical and Social Context 34. Venice tried to prevent the attending of Orthodox services by Catholics, by issuing decrees in 1349 and 1405: Jacoby, Social Evolution 205–206. However, the renewal of the first decree by the latter implies that the Catholics did not give up the attendance of the Orthodox services.

[58] Lymberopoulou, Kavalariana 263–264.

teenth century, we have Venetian elements in the layout of the table, which can be regarded as evidence of the day-to-day interaction between the two groups.[59] The radiating halo in relief, widely used in Italian painting from the second half of the thirteenth century onwards,[60] is also encountered in fourteenth-century Cretan painting (e.g. in the fresco depicting the Chairete, in the church of the Katholikon at Balsamonero, Kainourjio, dated in the second half of the fourteenth century).[61] Saints belonging to the Latin Church are depicted in Byzantine churches among Orthodox saints: for example, Saint Francis of Assisi was a saint particularly loved by the Cretans.[62] Another example of the adoption of western iconography by the Cretans is offered by two fresco representations of Saint Bartholomew dated to the fourteenth century, one in Hagia Pelagia at Viannos and the other in Hagioi Apostoloi at Drys: in both churches the saint is depicted holding his flayed skin, following the western tradition of his martyrdom (according to the Orthodox Church he was crucified).[63] The fresco depicting the enthroned God the Father holding in his arms the Cross with the crucified Christ in the church of the Panagia and Sotiros Christou at Roustika, dated 1381/82, follows a western iconographic variation of the scene known as "Thronum Gratiae" – or "Throne of Mercy" – depicted in the West from the beginning of the twelfth century.[64] Following this path, the unlimited

[59] S. Papadaki-Ökland, Η Κερά της Κριτσάς. Παρατηρήσεις στη Χρονολόγηση των Τοιχογραφιών της. *AD* 22/A (1967) 87–111 (96 and pl. 62 α–β).

[60] For example, the frescoes in the upper church of Saint Francis at Assisi by Cimabue, dated in the 1280's: M. Chiellini, Cimabue. Florence 1988, figs. 21–26, 38–44, 46–53, and 55–56.

[61] Bissinger, Kreta fig. 144. See also Vassilakis-Mavrakakis, Western Influences 303.

[62] Saint Francis is included in two fourteenth-century programmes: in the church of the Panagia Kera at Kritsa, and in the church of the Panagia at Sambas, Pediada. Kritsa: C.E. Lassithiotakis, Ο Άγιος Φραγκίσκος και η Κρήτη, in: Πεπραγμένα του Δ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Ηράκλειο, 29 Αυγούστου-3 Σεπτεμβρίου 1976), Vol. II. Athens 1981, 146–154 (147, and fig. 54 α); Sambas: Lassithiotakis, Άγιος Φραγκίσκος 147–149 and figs. 55, 56, and M. Borboudakis, K. Gallas and K. Wessel, Byzantinisches Kreta. Munich 1983, 118, fig. 69. For the popularity of Saint Francis in Crete: Lassithiotakis, Άγιος Φραγκίσκος 146–154, esp. 152–154; Maltezou, Η Κρήτη 152; Maltezou, The Historical and Social Context 34.

[63] Vassilakis-Mavrakakis, Western Influences 304, figs. 7 and 8. For the martyrdom of Saint Bartholomew and its representation in the Orthodox and Catholic Churches: A. Xyngopoulos, Περί μίαν Κρητικήν Τοιχογραφίαν. *Κρητ. Χρον.* 12 (1958) 335–342.

[64] Borboudakis, Gallas, and Wessel, Byzantinisches Kreta 119, fig. 70, and I. Spatharakis, Byzantine Wallpaintings of Crete. Rethymnon Province I. London 1999, pl. 19b and fig. 242. For the subject: R. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst II. Gütersloh 1968, 133–136, figs. 411–414, 425. For a discussion on the Roustika representation and its relation to the Italian art of the thirteenth and fourteenth centuries see the unpub-

use of Italian motives in post-Byzantine art, as exemplified by the art of one of its most famous representatives, Michael Damaskinos (1530/35–1592/93), is not surprising.[65]

Based on the above, it is evident that the fusion between the two different civilizations had started well before 1453. Within this political and social context, the popularity of an icon type such as the *Madre della Consolazione* is self-explanatory. Cretans and Latins were exposed to each other's culture for centuries. The Cretans, as mentioned above, developed a notable taste for western fashion, as attested in church decoration.[66] This is also evident from preserved documents, which tell us that dressmakers in the capital of the island, Candia, created clothes according to the western fashion for their clients, while from the fifteenth century onwards, wealthy women ordered their garments directly from Venice.[67] Adopting an icon that showed the Virgin and Child dressed in the western fashion would not have been a difficult process. On the other hand, western culture was familiar with the Byzantine type of the Virgin and Child, the Virgin Hodegitria, introduced in Italy about 1100,[68] which was adopted and adapted in Italian soil by painters such as Coppo di Marcovaldo and Guido da Siena.[69] Furthermore, Venice on two separate occasions embraced and adopted the cult of Byzantine icons: one was the Virgin *Nikopoia*, brought to Venice after the sack of Constantinople in 1204, and displayed on the high altar in San Marco on solemn feast days and at times when the city was in danger;[70] the other was the Virgin *Mesopanditissa*, firstly adopted

---

lished MA Dissertation: A.D. Dile, The Anthropomorphic Holy Trinity in Byzantine and Post-Byzantine Art. Courtauld Institute of Art, University of London 1998, 26–28. Spatharakis, Byzantine Wallpaintings 198–206, 271, suggested that the church was converted to Catholicism.

65 Chatzidakis, Débuts 205; Chatzidakis, Essai sur l'école 115. For Damaskinos: Chatzidakis, Έλληνες Ζωγράφοι 241–253. See also the unpublished Ph.D thesis: M. Konstantoudaki-Kitromilidou, Μιχαήλ Δαμασκηνός (1530/35–1592/93). Συμβολή στη μελέτη της ζωγραφικής του. Διδακτορική Διατριβή Πανεπιστήμιο Αθηνών, Athens 1988.

66 See *supra*, note 50.

67 Ch. Maltezou, Βενετική Μόδα στην Κρήτη (Τα Φορέματα μιας Καλογεροπούλας), in: Βυζάντιον. Αφιέρωμα στον Ανδρέα Ν. Στράτο, Vol. I (ed. N.A. Στράτου). Athens 1986, 139–147.

68 V. Pace, Between East and West, in: Mother of God. Presentations of the Virgin in Byzantine Art, Benaki Museum 20 October 2000-20 January 2001 (ed. M. Vassilaki). Athens 2000, 425–432 (425–426).

69 See *supra*, note 27.

70 Ch. Maltezou, Βενετία και Βυζαντινή Παράδοση. Η Εικόνα της Παναγίας Νικοποίου. *Σύμμεικτα* 9/2 (1994) [Μνήμη Δ.Α. Ζακυθηνού], 7–20; Ch. Maltezou, Byzantine Legends in Venetian Crete, in: ΑΕΤΟΣ. Studies in Honor of Cyril Mango (eds. I. Ševčenko and I. Hutter). Stuttgart–Leipzig 1998, 233–242 (237–2390).

by the Venetians from the local Cretan culture, and eventually, when Candia was lost to the Turks, brought to Venice in 1672 where it was placed in the church of Santa Maria della Salute.[71] As noted above, because of the shortage of Catholic priests on the island, Creto-Venetians attended Orthodox services, and were therefore familiar with Orthodox church surroundings and practices:[72] in the second volume of his *Monumenti Veneti Nell'Isola di Creta*, Gerola wrote that every Venetian family had an icon.[73] The latter statement is exemplified in a painting by Carpaccio, depicting Saint Ursula talking to her father and dated in the mid 1490's: on the wall there is an icon depicting the Virgin and Child, very similar to the *Madre della Consolazione* type, though the Child here is naked.[74] The popularity of the type during the post-Byzantine period coincides with the appreciation of icons and, therefore, their vast demand in the artistic market, attested in documents. For example, according to contracts dated 1499, two merchants, one from Venice, the other from the Peloponnese, commissioned seven-hundred icons of the Virgin from three Cretan painters, to be delivered within forty-five days.[75] The contracts state that two-hundred had to be painted *a la greca* (in the Greek manner) the rest five-hundred *a la latina* (in the Italian manner), and for a number of them specific requests are made for the colour of the Virgin's mantle (either turquoise or purple).[76] Chatzidakis is of the opinion that the clause *a la latina* in such documents implies the *Madre della Consolazione* type.[77] Be that as it may, these contracts – and others of the same nature – are very important. Firstly, they state the price, therefore inform us about the market price for portable

---

71 Georgopoulou, Late Medieval Crete 487–490. See also A. Chastel, Medietas imaginis. Le prestige durable de l'icône en Occident. *CahArch* 36 (1988) 99–110 (106).

72 See *supra*, note 57.

73 Gerola, Monumenti II 312.

74 J. Lauts, Carpaccio. Paintings and Drawings. Complete edition. London 1962, pls. 40, 45. Gouma-Peterson, Creto-Venetian Icon 71, n. 54, believes that the inclusion of the icon in Carpaccio's canvas painting (not fresco, as Gouma-Peterson refers to it) is symbolic rather than indicative of Venetian households. However, the attention to detail that the painter has paid in his cycle of Saint Ursula (i.e. depiction of architectural settings and sculpture that decorates indoors and outdoors settings; Lauts, Carpaccio pls. 18, 22) offers a counter argument to Gouma-Peterson's suggestion.

75 Cattapan, Nuovi elenchi 211–213 (nos.6–8), 214–215. See also Vassilaki, Από τους Εικονογραφικούς Οδηγούς 38.

76 "…ymago de la nostra Dona no cento de prima sorta, la mità con vestimenti de turchin brocà d'oro et l'altra mità color de pavonaço brocà d'oro segondo la forma del la mostra…": Cattapan, Nuovi elenchi 212.

77 Chatzidakis, La peinture des 'Madonneri' 688.

icons in the year 1499.[78] Secondly, they imply a co-operation between the Cretan workshops in order to respond to such vast commissions in so short a time. Thirdly, they point to the ability as well as the obligation of the Cretan post-Byzantine painters to know how to paint in both *in forma a la greca* and *in forma a la latina* in order to cope with the demands of their clientele,[79] and to survive the increasing competition in their field.[80] Fourthly, they prove the existence of a market in the late fifteenth century with great demand for and focus on icons. Set against this information, the popularity of the *Madre della Consolazione* that coincides in time with the boost of an icon market is better understood.

* *
*

The sixteenth-century *Madre della Consolazione* icon of the British Museum belongs to a hybrid type of the Virgin and Child, a product of a hybrid society. Centuries of co-existence between Greeks and Latins, Orthodox and Catholics on Crete, the most precious possession of Venice in the Mediterranean between 1211 and 1669,[81] led to the – inevitable – fusion of eastern and western culture. As a consequence, the society created on Crete was receptive to elements of two cultures. The introduction of the *Madre della Consolazione* type in the second half of the fifteenth century, and its distribution until the seventeenth century, is a testimony to a thriving icon market, but also a reflection and manifestation of the hybrid society that conceived and embraced it.

---

78 For the prices and evaluation of the icons in the sixteenth and seventeenth centuries: M. Konstantoudaki, Μαρτυρίες Ζωγραφικών Έργων στο Χάνδακα σε Έγγραφα του 16ου και 17ου αι. *Θησαυρίσματα* 12 (1975) 35–136 (99–104).

79 Chatzidakis, La peinture des 'Madonneri' 675, 680.

80 A number of documents testify for the increasing number of painters in Candia between the fifteenth and seventeenth centuries: Konstantoudaki, Οι Ζωγράφοι του Χάνδακος; Konstantoudaki Μαρτυρίες Ζωγραφικών Έργων; M. Konstantoudaki, Νέα Έγγραφα για Ζωγράφους του Χάνδακα (ΙΣΤ' αι.) από τα Αρχεία του Δούκα και των Νοταρίων της Κρήτης. *Θησαυρίσματα* 14 (1977) 157–198; Kazanaki-Lappa, Οι Ζωγράφοι του Χάνδακα; M. Konstantoudaki-Kitromilidou, Ειδήσεις για τη Συντεχνία των Ζωγράφων του Χάνδακα τον 16ο Αιώνα, in: Πεπραγμένα του Δ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Ηράκλειο, 29 Αυγούστου – 3 Σεπτεμβρίου 1976), Vol. II. Athens 1981, 123–145.

81 Laiou, Venetians and Byzantines 34.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 257–361

BESPRECHUNGEN

Dumbarton Oaks Papers Number Fifty-Five. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2001. VIII, 408 S., zahlr. Abb. auf Tafeln. ISSN 0070-7546.

Der vorliegende Band enthält Ergebnisse zweier Tagungen des Jahres 1999 in Dumbarton Oaks und einige weitere Beiträge. Zu dem Symposion "Byzantine Eschatology. Views on Death and the Last Things, 8th to 15th Centuries" erschienen acht Beiträge[1]. Die Einstimmung von George T. Dennis spricht viele Aspekte des Sterbens in Byzanz an, von der umschreibenden literarischen Terminologie über das Sterbealter bis zu den Arten und Anlässen des Todes in Krieg und Frieden und den Tröstungen des Glaubens. – Joseph A. Munitiz erläutert, kontrastiv zur Prädestinationslehre, die Frage der Vorherbestimmung (προορισμός) des Todes, wobei er die *Erotapokriseis* des Anastasios Sinaites (Fragen 16 und 17, die im Anhang ediert werden) und den von Wolfgang Lackner edierten und ausführlich kommentierten Traktat des Nikephoros Blemmydes „Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde" in den Mittelpunkt stellt; letzterer setzt sich unter dem Aspekt der Willensfreiheit kritisch mit Anastasios auseinander, wobei Munitiz annimmt, dass Blemmydes dies unter dem Eindruck dominikanischer Schriften tat. – Elena Velkovska zeigt die anfängliche Vielfalt an Gebeten für die Toten in den ältesten Formularen und Euchologien, wobei sie die häufige Verbindung von Gebet und Beweihräucherung hervorhebt. Der Hauptteil ihrer Untersuchung befasst sich mit den byzantinischen Bestattungsriten (Handlungen, Gebete, Psalmen- und Hymnenrezitation) in der Kirche und am Grab und mit den Gedenkriten (3., 9., 40. Tag und Jahrestage), in den beiden hauptsächlichen Traditionssträngen, dem monastischen und dem weltkirchlichen (im Anhang Edition des Bestattungsritus nach Cryptoferr. Γ.β.X). – John Wortley präsentiert zunächst sein ins *Internet* gestelltes „Répertoire of Byzantine Beneficial Tales", das einen Umfang von über tausend Denotaten hat, und erläutert die inhaltlichen Nutzungsmöglichkeiten. Die aufgenommenen διηγήσεις ψυχωφελεῖς setzen mit dem ausgehenden 4. Jahrhundert ein und finden mit der *Synagoge* des Paulos Euergetinos (11. Jahrhundert) einen gewissen Abschluss. Anschließend zeigt er

[1] G. T. Dennis, Death in Byzantium (1–7). – J. A. Munitiz, The Predetermination of Death: The Contribution of Anastasios of Sinai and Nikephoros Blemmydes to a Perennial Byzantine Problem (9–20). – E. Velkovska, Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources (21–51). – J. Wortley, Death, Judgment, Heaven, and Hell in Byzantine "Beneficial Tales" (53–69). – B. E. Daley, S.J., "At the Hour of Our Death": Mary's Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature (71–89). – N. Constas, "To Sleep, Perchance to Dream": The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature (91–124). – A. Golitzin, "Earthly Angels and Heavenly Men": The Old Testament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of "Interiorized Apocalyptic" in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature (25–153). – A. Alexakis, Was There Life beyond the Life Beyond? Byzantine Ideas on Reincarnation and Final Restoration (155–177).

mit einer Fülle von Quellenbelegen, wie vielfältig die volkstümlichen Anschauungen über alles waren, was mit dem Tod und dem Leben danach zusammenhängt. Diese konnten durchaus widersprüchlich sein, etwa in der Frage des Nutzens von Gebeten für verstorbene Sünder, der wunderbaren Wiederbelebung Toter, der Kontaktaufnahme zwischen Lebenden und Toten oder von Zeitpunkt und Form des Jüngsten Gerichts. – Brian E. DALEY zeigt auf der Grundlage von Predigten, apokalyptischen Texten und Dionysios Areiopagites, dass die vielfältige Entwicklung des Marienkults seit dem frühen 5. Jahrhundert auch das Vorbild der *Koimesis* für das Sterben des Christen betraf[2], was auch dadurch gefördert wurde, dass die Zeit um 400, mit ihren tiefen Verunsicherungen, diese Neuorientierung förderte. – Nicholas CONSTAS untersucht die „immediate postmortem phase of existence", den Übergangszustand zwischen Tod und Auferstehung, in dem die Seele, vom Körper exiliert, im Hades existiert[3]. Ausgehend von den (spät-)antiken philosophischen Grundlagen verfolgt er die Entwicklung der christlichen eschatologischen Theologie in der Patristik und die Auseinandersetzung mit diesen Ansätzen im Mittelalter: bei Niketas Stethatos, der die Seelen der Heiligen, von den Schwingen Christi oder eines Engels (des Schutzengels) behütet, in einem Schlaf und Traum der Lebenden vergleichbaren Zustand sieht, bei Psellos, Glykas und in hagiographischen Texten. Das Sterben steht in der Nachfolge Christi, dessen Tod und Auferstehung Vorbild ist, freilich wird der Übergang oft als gefährlich gesehen, da die Seele das *teloneion* zu passieren hatte. Das bei Gregor von Nyssa greifbare Fegefeuer wird im späten Byzanz (1438/39), bestärkt durch die Licht- (und Feuer-)Lehre des Palamismus abgelehnt. Eine Systematik der letzten Dinge kann Verf. bei den Byzantinern nicht erkennen. – Alexander GOLITZIN erweist Niketas Stethatos (und durch ihn Symeon Neos Theologos) als Schlüsselfigur für die Rückbesinnung auf nichtkanonische Apokalypsen im Umfeld des Alten Testaments und deren „Verinnerlichung" (S. 149) im mittel- und spätbyzantinischen Kloster. – Alexander ALEXAKIS schließlich bietet einen Überblick über die marginalisierten Ansätze der Reinkarnationslehre in der Orthodoxie.

Die folgenden fünf Beiträge[4] stellen Ergebnisse des Kolloquiums „Byzantium in the Medieval World: Monetary Transactions and Exchange" dar. Lucia TRAVAINI gibt einen Überblick über die Prägungen der Normannen in Italien und deren Geldverkehr mit Byzanz und den islamischen Staaten. – Die folgenden drei Beiträge von Alan STAHL, Angeliki LAIOU und Cécile MORRISSON behandeln den Geldverkehr und die Prägungen der Lateiner im byzantinischen Umfeld nach 1204. – Anthony CUTLER untersucht die Rolle (diplomatischer) Geschenke als Faktoren des Konsumanreizes und der wirtschaftlichen Belebung,

---

[2] Zur Bedeutung des Akathistos und seiner Datierung vor Chalkedon s. L. M. PELTOMAA, The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn (*The Medieval Mediterranean* 35). Leiden–Boston–Köln 2001.

[3] Hier ist auf Romanos Melodos hinzuweisen, der in den auf Ostern bezogenen Hymnen (33, 35, 38, 41, 42, 44, 45, Grosdidier de Matons) den Hades in lebendiger Personifikation darstellt, zum Teil in lebhaftem Streitgespräch mit Adam und Eva, dem Tod, dem Teufel und Hades.

[4] L. TRAVAINI, The Normans between Byzantium and the Islamic World (179–196). – A. M. STAHL, Coinage and Money in the Latin Empire of Constantinople (197–206). – A. E. LAIOU, Use and Circulation of Coins in the Despotate of Epiros (207–215).– C. MORRISSON, Coin Usage and Exchange Rates in Badoer's Libro dei Conti (217–244). – A. CUTLER, Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies (245–278).

einer Rolle, die über ihre engeren politischen und ideologischen Funktionen hinausging; eine Intentionalität dieser materiellen Faktoren dürfte freilich kaum einmal nachweisbar sein.

Die folgenden Beiträge sind unterschiedlichen Themengruppen zuzuordnen: Nick Henck („Constantius ὁ Φιλοκτίστης?“) stellt die umfangreiche Bautätigkeit des Kaisers in die Tradition herrscherlicher *benevolentia* und weist darauf hin, dass viele Bauten (in Konstantinopel, Antiocheia, Rom, Mailand, Arles) unmittelbar mit seinem persönlichen Auftritt (*adventus*) in feierlicher Form in Zusammenhang zu bringen sind. – Ann van Dijk („Jerusalem, Antioch, Rome, and Constantinople: The Peter Cycle in the Oratory of Pope John VII“) rekonstruiert den dem 1609 abgerissenen Bau zugehörigen Zyklus aufgrund der *memoriae* (erhaltene Originalteile, Beschreibung, Abbildungen), die Giacomo Grimaldi im Auftrag von Papst Paul V. zusammenstellte, und beleuchtet den historischen Hintergrund ihrer Entstehung am Beginn des 8. Jahrhunderts. – Dmitry Afinogenov untersucht den – bilderfreundlichen – Quellenhintergrund von „The Conspiracy of Michael Traulos and the Assassination of Leo V: History and Fiction“, mit dem Ergebnis, dass Michael Traulos kein Hochverräter war und dass Leon V. infolge der Unzufriedenheit mächtiger Eliten ermordet wurde.

George Maniatis (The Domain of Private Guilds in the Byzantine Economy, Tenth to Fifteenth Centuries) untersucht drei Aspekte: Ausgehend vom Eparchenbuch diskutiert er zunächst die hauptstädtischen Zünfte und kommt zu terminologisch und sachlich wichtigen Differenzierungen zwischen staatlichen Zwangskorporationen und (manchmal) freiwilligen Berufsverbänden (vgl. Fig. 1 nach S. 350)[5]. Als zweites behandelt Verf. die Frage der Zünfte ausserhalb Konstantinopels; er bestreitet deren verpflichtende Existenz, womit er vermutlich im Prinzip recht hat, doch argumentiert er m. E. zu rigid *ex silentio* der erhaltenen Quellen. Die dritte behandelte Frage ist die nach der Existenz von Zünften nach dem 12. Jahrhundert. Auch hier erscheint mir die (negative) Antwort zwar weitgehend richtig, insbesondere was die wirtschaftliche Dominanz der „Lateiner“ betrifft, aber nicht ausreichend vielschichtig: Natürlich hat es – um nur ein Argument herauszugreifen – auch auf diesem Sektor nach 1204 „westlichen“ Einfluss gegeben, aber die Tatsache, dass Zünfte im Westen eine *städtische* Angelegenheit waren, trifft nicht unbedingt für Byzanz zu, das vor dem Hintergrund des römischen Rechts eine Regulierungstradition hatte, die vom Anspruch her zentralistisch war, und es gibt keine Indizien dafür, dass der Anspruch als solcher aufgegeben wurde[6]. Im Grunde ist der zweite und der dritte Fragenkomplex über M.s Überlegungen hinaus auch in einem weiteren Rahmen zu behandeln, nämlich, wie weit das Recht

[5] Zu Anm. 25 auf S. 346: Der σαλδαμάριος war Gemischtwarenhändler (μπακάλης) im klassischen Sinn, wie er bis in das 20. Jahrhundert überall in der Levante (und nicht nur dort) zum Alltag gehörte. Dieser verkaufte also Waren aller Art, *auch* Lebensmittel, aber *nur haltbare*. Dem entspricht auch der Warenkatalog in EB 13.1. Frischware (Obst und Gemüse, Milch und frische Milchprodukte, Eier und lebende Hühner u. a.) wurde, soweit nicht spezielle Berufsgruppen zuständig waren (Fischhändler, Fleischer), am Markt (ἀγορά) oder von ambulanten Anbietern (wohl meist den Produzenten) angeboten.

[6] In diesem Sinne ist auch die Tatsache, dass das Eparchenbuch dem *praefectus urbi* von Konstantinopel zuzuordnen ist, irrelevant für die Frage, ob es ausserhalb Konstantinopels Zünfte gab.

der Kaiser über Konstantinopel (das neue *Rom*) hinaus durchsetzbar war[7], wobei natürlich chronologisch zu differenzieren ist. Doch unabhängig davon sind die wertvollen Überlegungen des Verf. weiter zu verfolgen.

Am Ende des inhaltsreichen Bandes steht der Fieldwork Report von C. S. Lightfoot, E. A. Ivison u. a. über Amorion („The Amorium Project: The 1998 Excavation Season").

Johannes Koder

---

[7] Ich erinnere an die Anfrage des Patriarchen Markos von Alexandreia, ob man in seinem Sprengel die Basiliken als bekannt voraussetzen müsse, und die eindeutig negative Antwort des Theodoros Balsamon (G. A. Ralles / M. Potles, Syntagma ton theion kai hieron kanonon 5. Athen 1854, 451).

Novum Millennium. Studies on Byzantine history and culture dedicated to Paul Speck 19 December 1999. Claudia Sode – Sarolta Takács [eds.]. Aldershot, Ashgate 2001. XIX, 450 S. ISBN 0-7546-0424-1.

Die 38 Beiträge internationaler Fachkollegen zu dieser Festschrift ehren Paul Speck zu seinem 70. Geburtstag. Da es den Rahmen dieser Kurzanzeige sprengen würde, auf alle Aufsätze einzugehen, seien nur einige wenige genannt. Für den Rest sei auf das Buch selbst bzw. dessen *Table of Contents* verwiesen. Wie in solchen Bänden üblich, steht am Beginn eine Bibliographie des Jubilars (136 Nummern, 1955–1999). J. Haldon beleuchtet in seinem Beitrag (*Byzantium after 2000. Post-Millennial, but not Post-Modern*), der sich auch als allgemeine Einleitung zum vorliegenden Band versteht, die Stellung byzantinistischer Studien heute und verlangt eine stärkere Auseinandersetzung mit Nachbardisziplinen. A. Berger untersucht die historiographischen Versuche der Byzantiner, Konstantinopel mit Alexander dem Großen in Verbindung zu bringen. Lexikographische Arbeiten sind die Beiträge von W. Brashear und D. Theodoridis. Ersterer untersucht die kaum erwartet mannigfaltige Bedeutung von μελανία, während sich letzterer mit dem im *Opsarologos* zwischen Cruces gesetzten βαρσαμέχουμνε auseinandersetzt. Bemerkenswert innovativ ist die Gegenüberstellung von Evita Perón und Theodora, Ehefrau Justinians, im Beitrag von C. Foss. G. T. Dennis untersucht das Motiv der Angst vor Seeungeheuern und anderen Tücken des Meeres in ausgewählten Schriften der byzantinischen Literatur. In einem ausführlichen und detailreichen Beitrag untersucht O. Kresten Fragen der Ikonographie des Josua-Rotulus (Cod. Vat. Pal. gr. 431). C. Morrisson beschreibt den Werdegang des Heraklios vom Konsul zum Kaiser anhand des sigillographischen Materials. P. Schreiner stellt die Passage über Konstantinopel im Reisebericht des Robert de Clari in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Die Bedeutung Claris liegt darin, dass dieser 1203 der letzte Reisende war, der Konstantinopel unversehrt gesehen hat. Ebenfalls mit Konstantinopel beschäftigt sich D. Jacoby. Er untersucht die topographischen Veränderungen des Venezianerviertels von seiner Errichtung 1082 bis zu seinem Ende 1261. A. Pontani versteht ihren Aufsatz als Beitrag zu einem künftigen Kommentar zu Niketas Choniates' Geschichtswerk, wenn sie Begriffe aus der Geldwirtschaft, στρατήρ und χρυσοπλύσια, untersucht. Mit der wenig bekannten *Exegesis in Canonem Iambicum de Pentecoste* des Eustathios von Thessalonike und deren Vorbildern beschäftigt sich S. Ronchey. Die Beiträge von N. Serikoff, J. Signes Codoñer, G. Strohmaier und S. Vryonis untersuchen die arabisch-byzantinischen Beziehungen, wobei Serikoffs Aufsatz insofern interessant ist, als er die Übernahme griechischer Wörter in arabische Quellen beschreibt. E. de Vries-van der Velden beleuchtet die Belege für das klassische

Zeitalter der Griechen in der byzantinischen Literatur und führt damit einen Gedanken fort, der vom Jubilar in einem Beitrag vor 20 Jahren bereits angerissen wurde: „Waren die Byzantiner mittelalterliche Altgriechen, oder glaubten sie es nur?“

Andreas Rhoby

ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 18 (Varia VII), Beiträge von Paul Speck sowie zwei Nachträge von Albrecht Berger und Otto Kresten. Bonn, Dr. Rudolf Habelt Gmbh 2000. 242 S. ISBN 3-7749-3042-2.

Der vorliegende Band vereinigt Arbeiten Paul Specks aus dem Zeitraum 1996 bis 2000, die bislang entweder nur an entlegener Stelle bzw. über das Internet zugänglich waren oder aus verschiedenen Gründen unpubliziert blieben. Inhaltlich bieten die Varia VII einen breitgefächerten Querschnitt durch zentrale Themenbereiche von Paul Specks wissenschaftlichem Œuvre, wobei die einzelnen Beiträge teils in früheren Studien gewonnene Forschungsergebnisse zu einem Gesamtbild zusammenfügen und teils bestimmte Einzelaspekte nach der bekannten textanalytischen Methode des Verf. vertiefen. Dem Grundsatz der zusammenfassenden Darstellung, der, so Verf. im Vorwort (S. 8), zugleich auch ein Hauptanliegen des Buches darstellt, sind die ersten drei Beiträge verpflichtet. Inhaltlich überschneiden und ergänzen sich die beiden Aufsätze *Ideologische Ansprüche – historische Realität. Zum Problem des Selbstverständnisses der Byzantiner* (S. 19–52) und *Bilder und Bilderstreit* (S. 53–74) über weite Strecken, so daß diese auch als Einheit gelesen werden sollten. Dies gilt übrigens auch für die Literaturhinweise zu den eigenen Arbeiten des Verf., die in einem Appendix (S. 72–74) auf den aktuellen Stand des Erscheinungsjahres des Bandes gebracht wurden. Zusammengenommen ergeben sie in etwa Paul Specks Gesamtkonzept der byzantinischen Geschichte von Konstantin I. bis zum Ende des Bilderstreits. Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen Schnittpunkte, an denen die für das politische und kulturelle Leben von Byzanz so charakteristische Diskrepanz zwischen „Traum und Wirklichkeit“, zwischen Faktizität und ideologischem Diskurs greifbar wird. Dies gilt schon für Konstantins Streben nach Christusgleichheit, das bereits von seinem Sohn und Nachfolger Konstantios, aber natürlich auch durch das in der Folgezeit vorherrschende Geschichtsbild des Eusebios und der auf ihm aufbauenden christlichen Historiographie vereitelt wurde (S. 19–22). Und sicherlich gilt dies auch für den Traum vom alten *imperium Romanum*, der in religiöser Hinsicht am christlichen Alleingültigkeitsanspruch und politisch an den harten Tatsachen gegen Ende des 6. und zu Beginn des 7. Jahrhunderts zugrunde gehen mußte (S. 22–26). Einen neuen Kulminationspunkt erreicht der Gegensatz im 8. und 9. Jahrhundert, als es den „Siegern“ von 787 darum ging, die nunmehr theologisch untermauerte Lehre vom Bilderkult in die Frühzeit des Christentums zurückzuprojizieren und gleichzeitig den unterlegenen Verfechtern des Glaubens ohne Bilder jede religiöse Legitimität, aber auch jede moralische Integrität abzusprechen (S. 26–38, 53–72). Im Sinne Michel Foucaults[1] könnte man von einem epochalen diskursiven Prozeß sprechen, im Zuge dessen eine kaiserfreundliche proisaurische *memoria* von einem auf antiikonoklastische Polemik ausgerichteten

---

[1] Zur Begrifflichkeit vgl. etwa M. Foucault, Die Ordnung des Diskurses, aus dem Franz. von W. Seitter, mit einem Essay von R. Konersmann. Frankfurt a. M. [7]2000. Zur Rolle des Diskurses im Christentum unter besonderer Berücksichtigung der Frühzeit bis zum 6. Jahrhundert vgl. A. Cameron, Christianity and the Rhetoric of Empire (*Sather Classical lectures* 55). Berkely 1991.

Geschichtsbild übertüncht und verdrängt wurde. So steht schließlich am Beginn der bilderfeindlichen Bewegung ein Teufelspakt zwischen einem jüdischen Magier und einem stumpfsinnigen Kalifen (vgl. P. Speck, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen [ΠΟΙΚΙΛΑ BYZANTINA 10]. Bonn 1990); die Kaiser Leon III. und Konstantin V., die der Versuchung des Teufels erliegen, erhalten entsprechende Epitheta wie «σαρακηνόφρων», «δυσσεβής» und «τοῦ ἀντιχρίστου πρόδρομος». Es bleibt das große Verdienst von Paul Speck, die Mechanismen dieses Diskurses in zahlreichen Monographien und Einzelstudien aus den letzten 25 Jahren aufgedeckt und ausführlich analysiert zu haben. Mit „*Ideologische Ansprüche*" sowie „*Bilder und Bilderstreit*" ist uns nunmehr ein Leitfaden in die Hand gegeben, mit Hilfe dessen wir uns in der nicht immer einfachen und sich oft über viele hundert Seiten erstreckenden Argumentation des Verf. besser zurechtfinden können. Im Zusammenhang mit den Bemerkungen zur byzantinischen Renaissance des 9. Jahrhunderts (S. 45–51), deren Ursprung Verf. zu einem gewichtigen Teil in „einem Seitenblick auf die Nachbarn" (S. 49), d. h. in dem Gewahrwerden machtvoller politisch-kultureller Entitäten in Ost und West, die nun ihrerseits auf das römische Erbe Anspruch erheben, begründet sieht, sei auf die wichtige Arbeit von D. Gutas, Greek thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abbāsid society (2nd–4th/8th–10th centuries). London 1998, verwiesen. Die von Speck angesprochene Konkurrenzsituation wird dort vom Standpunkt des ᶜabbāsidischen Kalifats in Bagdad analysiert, wobei sich für die arabische Seite ganz ähnliche Mechanismen eines kulturellen Wetteiferns gepaart mit einem ideologisch untermauerten Überlegenheitsdenken nachweisen lassen. Die von Verf. konstatierte Erstarrung der byzantinischen Kultur als Folge eines sklavischen Hangs zur *Imitatio* findet ebenfalls eine interessante Parallele im arabischen Kulturkreis, in dem die sunnitische Theologie in einem Prozeß der Rückbesinnung auf die „reine Lehre" die aus der Antike rezipierten Inhalte bewußt ausgrenzt. – Der dritte Beitrag des Bandes *Verloren und verkannt. Auf der Suche nach der anderen byzantinischen Literatur* (S. 75–112), ursprünglich ein auf einer Gedächtnisveranstaltung für Karl Krumbacher gehaltener Vortrag, widmet sich ausgewählten Beispielen byzantinischer Literaturdenkmäler vorwiegend aus der Zeit vom 6. bis zum 9. Jahrhundert. „Verloren und verkannt" sind, so Verf., eine Vielzahl literarischer Produkte des byzantinischen Frühmittelalters, die aufgrund ihrer Frische in Thematik und Darstellung, aber auch wegen ihres umgangssprachlichen Stils den ästhetischen Ansprüchen der um μίμησις bemühten Gelehrten des 9. Jahrhunderts nicht mehr genügen konnten. Folgerichtig wurden diese Texte auch nicht mehr weitertradiert. Was blieb, sind – vielfach überarbeitete – Reste, die sich aus historiographischen Texten und Heiligenviten herausschälen lassen. Verf. präsentiert unter anderem den bei Malalas und im Chronicon Paschale bruchstückhaft überlieferten „Roman der Eudokia" (Gattin Theodosios' II.), die mit einer leichtfertigen Lüge um einen Apfel den Tod des Paulinos, eines engen Vertrauten des Kaisers, hervorrief (S. 79–83), sowie einzelne Szenen aus der *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (Verf. vertritt entgegen der üblichen Forschungsmeinung die Ansicht, daß der Text im wesentlichen eine Kompilation des 9. oder 10. Jahrhunderts darstellt), den *Miracula Sancti Demetri* und der Vita des heiligen Narren Symeon Salos. Verf. macht glaubhaft, daß die vorgestellten Ausschnitte Reste regelrechter Bühnenszenen nach dem Vorbild des spätantiken Mimus erkennen lassen (S. 83–91). Aber auch die Historiographen der Makedonenzeit bedienten sich des Mimus, um ihr Feindbild par exellence, Kaiser Michael III., zu verunglimpfen, wie anhand der Szene zwischen Patriarch Ignatios und dem Pseudo-Patriarchen Gryllos aufgezeigt wird (S. 99–101). Ein Anhang (S. 105–112) diskutiert weitere Bruchstücke dieser Literatur aus Sokrates Scholastikos, Malalas und den *Miracula S. Artemii*. – In dem Beitrag *Konstantins Mausoleum, Zur Geschichte der Apostelkirche in Konstantinopel* (S. 113–

166) wird von neuem eine Thematik aufgegriffen, die Verf. bereits als Ausgangspunkt für seinen Überlegungen zu den ideologischen Ansprüchen in Byzanz (S. 19–21) gewählt hatte. Es geht um die Frühgeschichte dieses für das Reich der Neuen Mitte so symbolträchtigen, mit archäologischen Mitteln aber nicht mehr faßbaren Sakralbaues, die anhand einer ausführlichen Analyse aller relevanten Quellen neu interpretiert und mit Fragen nach dem Selbstverständnis Konstantins bzw. dem Unverständnis seiner Nachfolger in Zusammenhang gebracht wird. Entgegen den von C. Mango und R. Leeb vorgetragenen Ansichten, die grundsätzlich zwei Gebäude annehmen, ein von Konstantinos als Grablege errichtetes Bauwerk (unklar bleibt, ob in Form einer kreuzförmigen Kirche oder in Form eines Rundmausoleums) und einen späteren Zubau, zeigt Verf., daß wohl immer nur ein einziges Bauwerk, Konstantins Mausoleum, vorhanden war, das von Konstantios in eine Kirche der Heiligen Apostel umfunktioniert und von Kaiser Justinian umgebaut wurde. Das zentrale Moment für die Umfunktionierung des Gebäudes liegt, so Verf., in der Abkehr von den Ansprüchen, die der kaiserliche Bauherr mit seinem Mausoleum verband: Konstantin, der mit seiner letzten Ruhestätte, von zwölf Apostel-Kenotaphen umgeben, Christusgleichheit beansprucht, soll sich mit Apostelgleichheit zufrieden geben. Also kommt sein Sarkophag nach einer vorübergehenden Umlagerung, zusammen mit den inzwischen beschafften Reliquien anderer Apostel, nicht mehr im Zentrum des Gebäudes, sondern in dessen Ostarm zu stehen (S. 120–130). Hinsichtlich der ursprünglichen Form des Bauwerks plädiert Verf. eher für die Kreuzförmigkeit (S. 133). Ein Anhang von A. Berger (die Apostelkirche stand vermutlich nicht direkt am Platz der heutigen Fatih Camii, sondern weiter südöstlich, S. 157–158) und einige Gedanken des Verf. zur Hagia Sophia, dem Kapitol und dem damit verbundenen Konzept Konstantins für seine Stadt runden den Beitrag ab. Ob man sich der Schlußfolgerung: „Er war Christ und zeigte in seinem Selbstverständnis keine Spur eines Bezugs zu einer antiken Gottheit“ (S. 163–164), anschließen möchte, sei vorerst dahingestellt. Selbst Konstantin dürfte es wohl schwer gefallen sein, ein bis zwei Jahrzehnte nach dem Mailänder Toleranzedikt sämtliche Einflüsse seiner mehrheitlich noch römisch-heidnisch geprägten Umwelt abgelegt zu haben. Eusebios würde sich freilich freuen! – Wichtige neue Beobachtungen zu einem vieldiskutierten Thema enthält der Beitrag *Zum Datum der Translation der Kreuzreliquien nach Konstantinopel* (S. 169–179). Verf. ist vor mehreren Jahren über eine detaillierte Quellenanalyse zu dem Ergebnis gekommen, daß das wahrscheinlichste Datum für die Rückführung und Erhöhung der Kreuzesreliquie nach Jerusalem wohl der 14. September 628 ist[2]. Diesem Ansatz begegnete man bislang eher skeptisch (vgl. zuletzt etwa O. Schmitt, Untersuchungen zur Organisation und zur militärischen Stärke oströmischer Herrschaft im vorderen Orient zwischen 628 und 633. *BZ* 94 [2001] 204, A. 34: „Das Jahr 628 … scheidet ganz sicher aus“). Zwei bislang nicht richtig interpretierte Stellen im *Chronicon Paschale* (705, 3–6; 705, 7–14 Dindorf) machen nunmehr den Schluß auf 628 so gut wie zwingend. Die Datierung wird weiter untermauert durch eine Notiz von O. Kresten im Anhang III des Beitrags (S. 178–179). Der September 628 steht in einem auffälligen zeitlichen Naheverhältnis zum frühesten Beleg des βασιλεύς-Titels in der vierten Novelle des Herakleios vom 21. März 629. König David siegte über Goliath so wie der βασιλεύς Herakleios über die Perser und brachte die Bundeslade nach Jerusalem so wie der Kaiser das Kreuz. Ein Jahr später kam Herakleios' jüngster Sohn David(!) zur Welt (Theophanes 335, 1–2 de Boor). Möchte man nun das in griechischen und orientalischen Quellen überlieferte

---

[2] Vgl. P. Speck, Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 9), Bonn 1988.

Nachrichtenmaterial zu dem persischen General Šahrbarāz, seinem Friedensvertrag mit dem Kaiser und seiner (angeblichen) Rolle bei der Rückgabe des Kreuzes nicht, wie Verf. im „Geteilten Dossier“, ganz in den Bereich des Romanhaften verbannen, so wird man dennoch nicht umhin können, hier eine sekundäre Überlieferungsschicht anzunehmen, innerhalb derer der persische General und Großkönig mit der Reliquie in Zusammenhang gebracht wurde. Als möglichen Ausgangspunkt für diese Verknüpfung möchte ich etwa das Moment der gewaltsamen Machtübernahme des Šahrbarāz erwägen, die unter anderem auch einen Legitimationszwang gegenüber den byzantinischen Nachbarn mit sich brachte (vgl. etwa die nicht unähnliche Konstellation Maurikios, Khusrau II. und Bahram Cobin). Über die Kreuzesreliquie präsentiert sich der Usurpator als der eigentliche Begründer des Friedens mit Byzanz. – Der Rest des Bandes besteht aus zwei kunsthistorischen Miszellen zur Marienikone vom Sinai und zum Titelblatt der Leon-Bibel (S. 181–189), einer Besprechung des posthum erschienenen Buches A. Kazhdan, A History of Byzantine Literature (650–850). Athen 1999, einer sehr persönlichen Reaktion auf eine „vernichtende“ Buchbesprechung des Mediävisten W. Setz (S. 199–207) und aus drei Repliken, wobei zwei davon zu Ansichten von R.-J. Lilie, Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780–802) [*Berliner Byz. Stud.* 2]. Frankfurt 1996, Stellung beziehen (S. 209–227). Was die Diskussion um den Ereignisablauf zwischen Flucht und Festnahme Konstantins VI. betrifft, die bekanntlich mit seiner Blendung im August 797 endete (S. 210–219), so scheint mir die von Verf. bereits in „Konstantin VI“. München 1978, vorgetragene und an dieser Stelle weiter verfeinerte Interpretation doch die zutreffende zu sein. Wer putscht, kann sich kaum erlauben, ein Monat lang auf die Ausschaltung seines Gegners zu warten. Unter Berücksichtigung der von Verf. vorgeschlagenen Textkonjekturen spiegelt sich in der Erzählrhythmik von Theophanes’ Bericht (471, 29–472, 15 de Boor) der dramatische Ablauf der sich innerhalb von zwei Tagen überstürzenden Ereignisse sehr anschaulich wider. – Das im *Deutschen Archiv* sehr böswillig rezensierte Buch des Verf., Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die *Libri Carolini* (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 17). Bonn 1998, enthält zweifelsohne eine Reihe von Thesen, die geeignet sind, eine kontroversielle Diskussion zur Frage der Echtheit der *Libri Carolini* bzw. der Möglichkeit von Interpolationen aus dem Zeitraum 843 bis 869/70 in den Text des Cod. Vat. Lat. 7207 anzuregen, oder schon angeregt haben. Aufschlußreich sind hierzu vor allem die Bemerkungen von E. Lamberz, Handschriften und Bibliotheken im Spiegel der Akten des VII. ökumenischen Konzils (787), in: I manoscritti greci tra riflessione e dibattito, Atti del V colloquio internazionale di Paleografia Greca, hsg. von G. Prato, Firenze 2000, 49–52, und ders., Die Überlieferung und Rezeption des VII. ökumenischen Konzils (787) in Rom und im Lateinischen Westen, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medievo* 49 (2002) 1061, A. 18. Im Grundtenor zustimmend äußerte sich unlängst A. Külzer in einer Besprechung in *JÖB* (2001) 433–435. Doch sollte man aus Paul Specks Replik (zur Vorgeschichte vgl. S. 14–16) auch vom rein wissenschaftlichen abgesehen eine Lehre ziehen: Wenn die Freunde der „Gesellschaft für Deutschlands ältere Geschichtskunde zur Herausgabe der *Monumenta Germaniae Historica*“ so ganz in der Mentalität der arabischen Scholasten des Mittelalters zu dem Schluß gekommen sind, daß der *bāb al-iğtihād* („das Tor des Bemühens“ [*scil.* um Erkenntnis]) in Sachen „*Libri Carolini*“ mit der Neuausgabe von A. Freeman[3] nun ein für alle Mal geschlossen ist, so sei es ihnen durchaus gegönnt, in ihrer Selbstzufriedenheit zu verharren. Es ist allerdings nicht einzusehen, daß ein solcher Standpunkt ungehörige Angriffe persönlicher Natur oder den Entzug

[3] Theodulfus <Aurelianensis>, Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini), hrsg. von A. Freeman (*MGH*, *Leges* 4, *Concilia* 2, Suppl. 1), Hannover 1998.

der Möglichkeit einer sachlichen Entgegnung zur Folge haben sollte. Dies sollte sich vor allem eine Institution zu Herzen nehmen, deren wissenschaftliche Zielsetzungen *cum grano salis* dem Stand von 1819 entsprechen. Abschließend sei noch auf einige *Corrigenda* zu Varia VII hingewiesen, die sich am Schluß von P. Speck, Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und Theophanes und der Liber Pontificalis, Teil 1 (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 19). Bonn 2002, befinden.

Alexander Beihammer

La poesia tardoantica e medievale. Atti del I Convegno Internazionale di Studi. Macerata, 4–5 maggio 1998. A cura di Marcello Salvadore (*Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale. Quaderni*. Collana diretta da Enrico V. Maltese, 1). Alessandria, Edizioni dell'Orso 2001. 272 S. ISSN 88-7694-555-5.

Dieser Kongress-Sammelband enthält insgesamt 13 Beiträge. Acht Aufsätze widmen sich dem griechischen Bereich der Spätantike und des Mittelalters, die restlichen fünf dem lateinischen. Ohne genauer darauf einzugehen, seien die Titel der „lateinischen“ Abteilung hier genannt: K. Thraede, *Anfänge frühchristlich-lateinischer Bibelepik: Buchgrenzen bei Iuvencus*; G. Polara, *Tra ‚ars‘ e ‚ludus‘: tecnica e poetica del ‚Technopaegnio‘ di Ausonio*; U. Pizzani, *Le presenze classiche nel ‚Carmen Licentii ad Augustinum‘*; K. Smolak, *Die ‚Psychomachie‘ des Prudentius als historisches Epos*; C. Micaelli, *‚Carmen adversus Marcionitas‘: ispirazione biblica e sua ripresa nei centoni ‚De lege‘ e ‚De nativitate‘*. Von den „griechischen“ Beiträgen befassen sich drei mit dem poetischen Werk des Gregor von Nazianz. M. G. Bianco (*Poesia, teologia e vita in Gregorio Nazianzeno*) untersucht das wenig beachtete Carm. 2,1,1 (*PG* 37,969–1017) hinsichtlich seiner autobiographischen Elemente und der darin verwendeten biblischen Namen. C. Moreschini (*Dottrine ciniche ed etica cristiana nella poesia di Gregorio Nazianzeno*) widmet sich den bereits bekannten Elementen des Kynismus im Werk des Nazianzenen, die diesen von seinen Zeitgenossen Basileios und Gregor von Nyssa unterscheiden lassen. Es ist schließlich R. Palla (*Quello che avremmo dovuto sapere sull'edizione aldina dei Carmi di Gregorio Nazianzeno*), der sich vor allem mit der handschriftlichen Überlieferung und den nötigen Vorarbeiten für eine Neuedition der *Carmina* (Venedig 1504) beschäftigt. Mit dem weniger bekannten Epigrammatiker Julian von Ägypten und dessen Œuvre setzt sich F. Fusco auseinander (*Giuliano d'Egitto, un epigrammista di età giustinianea*). Julian orientiert sich an antiken Vorbildern, erarbeitet aber auch seinen eigenen Stil, der in den Begräbnisgedichten seinen besten Ausdruck findet. Das dichterische Werk des Theodoros Studites und im besonderen dessen *poésie religieuse (non-liturgique)*, deren Verse meist für einen bestimmten praktischen Zweck komponiert wurden, aber dennoch bemerkenswerte literarische Qualität besitzen, untersucht K. Demoen (*La poésie iambique de Théodore le Stoudite. Renouveau de l'épigramme grecque profane?*). E. V. Maltese (*Una contemporanea di Fozio, Cassia. Osservazioni sui versi profani*) widmet sich den profanen Versen Kassias, einer der wenigen Autorinnen aus Byzanz. Die restlichen beiden Beiträge untersuchen Gedichtsammlungen in Handschriften. C. Crimi (*Motivi e forme dell' anacreontea tardoantica e bizantina. Una lettura delle due parti del Barberinianus gr. 310*) nimmt den Cod. Barberin. gr. 310 unter die Lupe, untersucht dessen aus zwei Teilen bestehende Sammlung spätantiker und mittelalterlicher Dichtung und widmet sich chronologischen und inhaltstechnischen Fragen. Zu guter letzt beschäftigt sich W. Hörandner in seinem Beitrag (*Epigrams on Icons and Sacred Objects. The Collection of Cod. Marc. gr. 524 once again*) mit den

religiösen Epigrammen im Cod. Marc. gr. 524, von denen einige nur teilweise oder gar nicht ediert sind, und mit deren Funktion als Begleitverse auf Kunstgegenständen. Eine Zusammenfassung (*Conclusioni*) und ein Index zur zitierten Sekundärliteratur (der durch einen Lapsus amüsanterweise neben einem *Hörandner W.* auch einen bzw. eine *Hörandner P.* aufweist) runden den vorliegenden Sammelband ab.

Andreas Rhoby

Epistularum Byzantinarum Initia, conscripsit Michael Grünbart (*Alpha–Omega*, Reihe A: *Lexika, Indizes, Konkordanzen zur Klassischen Philologie* 224). Hildesheim, Olms–Weidmann 2001. 43*, 372 S., 1 loses Blatt. 4°. ISBN 3-487-11462-3.

Dans l'héritage littéraire de Byzance, l'épistolographie est un des genres privilégiés. Les Byzantins y ont manifesté dès le début une ferveur et une exubérance qu'on ne rencontre peut-être que dans l'hymnographie, et qui sont telles qu'un des premiers chercheurs l'ayant étudiée n'a pas hésité à dire que ce fut le seul domaine dans lequel ils l'emportèrent avec succès sur les Anciens.[1] La production numérique des lettres a été estimée au nombre de 15.000 dans la période du IIIe au XVe siècle, et grâce au nombre croissant de nouvelles éditions fiables la grande majorité des lettres – la vaste collection d'Isidore de Péluse par exemple, qui en compte plus de 2.000, étant un des projets encore en cours de publication – est devenue accessible dans une *Einzelausgabe* pourvue de plusieurs index et d'une liste des incipit. Une contribution majeure aux conditions préliminaires pour mettre en valeur ce genre littéraire, et tous ceux qui l'ont pratiqué avec tant d'application, est l'*incipitarium* réalisé par M. Grünbart, ouvrage qui a été annoncé antérieurement dans cette revue.[2]

Dans une introduction claire et succincte, l'auteur justifie la raison d'être de son travail et s'explique sur le procédé suivi. Son prédécesseur, Chrysostomus Baur, à l'époque où la patristique était en train de se développer rapidement comme une discipline indépendante, avait publié un incipitaire, contenant approximativement 26.600 entrées.[3] Il s'agissait des incipit de traités, d'homélies et de lettres provenant d'auteurs qui pour la plupart – mais non pas exclusivement – étaient des hommes d'Église. Quant aux lettres, son *Initia Patrum Graecorum* ne couvrait, pour des raisons évidentes, qu'une partie très limitée de l'ensemble des lettres byzantines. Il n'en est pas ainsi avec le présent incipitaire. L'auteur a fait le choix heureux de laisser commencer Byzance dans le siècle de Constantin, plutôt que dans celui de Justinien, ce qui résulte en 15.480 incipit de 283 auteurs, couvrant la période 300–1500, de Basile et Libanius jusqu'à François Filelfe et Bessarion. De ces 283 auteurs, énumérés dans une ample bibliographie par ordre alphabétique, 19 sont marqués par un astérisque, désignant ainsi des collections de lettres partiellement éditées. C'est l'un des mérites importants de cet incipitaire qu'il inclut également les inédits (présents en tant que tels dans les différents catalogues de manuscrits que l'auteur a dépouillés); ils sont au nombre de ± 900, signalés également d'un astérisque et suivis de la cote du manuscrit et du numéro de folio.

---

[1] J. Sykutres, Probleme der byzantinischen Epistolographie, in : IIIe Congr. Int. Ét. Byz., Compte-Rendu, Athènes 1932, 295–310, 295.

[2] M. Grünbart, Prolegomena zur einem Verzeichnis der byzantinischen Briefanfänge (Epistularum byzantinarum initia [EBI]). *JÖB* 50 (2000) 1–4.

[3] Ch. Baur, Initia Patrum Graecorum I–II (*StT* 180–181). Città del Vaticano 1955.

L'ordre des incipit est déterminé par la première lettre – que celle-ci soit donc l'article ou non – et non pas par le premier mot, usage que l'on voit de temps en temps dans les éditions modernes. L'auteur a pris soin de former des incipit qui en soi sont des unités cohérentes, ce qui explique la variation de longueur, parfois considérable, entre eux.

Je voudrais faire quelques remarques – qui ne touchent pas à l'effort herculéen, dirais-je, accompli par M.G. On s'imagine que chemin faisant la question se pose de ce qu'il faut inclure dans la liste, et de ce qu'il faut écarter. Autrement dit: qu'est-ce qu'une lettre ? Les *kephalaia* de Michel Glykas sont inclus, la lettre à Tarasius de Photius inaugurant la *Bibliothèque* fait défaut (par contre une lettre du même genre de Nicéphore Gregoras, – *Ep*.120 Leone – est bien là); deux *logoi* de Théodore Prodrome, dont le caractère épistolaire n'est pas évident,[4] sont incorporés, tandis que l'*Epistula universalior* de Blemmydès ne l'est pas. Ce sont là certes des choix ponctuels. Les critères d'admission étant fort généreux, on apprend non sans tristesse que M. G. a renoncé à son idée initiale d'abriter également les lettres latines d'auteurs byzantins. C'est une décision compréhensible, qui cependant laisse d'une part dans l'ombre indûment le phénomène – déjà très intéressant en soi – d'une latinité à Byzance, et qui donne d'autre part de certains auteurs (Bessarion, Théodore Gaza, Démétrius Chalkondyle, François Filelfe) une représentation faussée, qu'un appendice comportant la production latine aurait corrigée aisément. Parfois on se heurte à une inconséquence: p. 193, l.3 l'incipit est donné d'une lettre transmise sous le nom de Blemmydès, mais reconnue (aussi par Darrouzès) comme étant de la plume de Planude.[5] Conformément au système adopté par l'auteur, on aurait attendu après le texte de l'incipit la désignation: Max Plan [Nik Blemm 7 Westerink] et non pas: Nik Blemm 7 Westerink. L'incipit de Theod Stud 428 (p. 284) ne me paraît pas une citation littérale de Denys l'Aréopagite. L'Anonymus Marcianus (p.ex. p. 147, 360) n'est pas dans la bibliographie. L'information donnée à propos de Théodore Gaza reste énigmatique, quand on est renvoyé à des éditions qui ne figurent pas dans la bibliographie sous son nom (p. 24; notamment p. 248, p. 268). L'introduction et la bibliographie comportent un certain nombre de coquilles (p. 5 le titre même du livre) qu'une relecture plus attentive aurait permis d'éviter. Il y a quelques lapsus dans l'ordre alphabétique (p. 284), le texte grec (p. 126; p. 89 lire καταχεάμενος au lieu de καταχρεάμενος) et les addenda (p. 13* on s'attend à trouver huit incipit de Démétrius Chalkondyle dans les addenda ; il y en a que sept, le numéro VII en plus étant attribué deux fois [ἥκει δὴ μόλις ἄγγελος ὁ ἀδελφὸς παρὰ σέ = VI NOIRET et Dem Chalk VIII NOIRET est une lettre latine]). Quant à l'index locorum, à part quelques petites erreurs (p. 370: il y a deux références pour un seul et même passage: Cleob.73a3 Diels (4e éd.) = I 63 1 Diels-Kranz (6e éd.); p. 372: Phocylides Sent. 36; *illud*; le deuxième passage de Ps.-Chrysostome (sans page de renvoi) provient d'une homélie authentique de Jean Chrysostome; Publilius Syrus, non pas Publius), la mise-en-page de la dernière section de celui-ci (pp. 370–372) à mon avis laisse à désirer. Je ne vois pas trop la relation entre Men.fr.524 (K-TH) et le début de Prok Gaz 148. Ici et là, on est renvoyé à des éditions d'une respectable vieillesse, qui cependant ont été remplacées entretemps par des nouveaux monuments : pour la comédie grecque on dispose des *Poetae Comici Graeci* (R. Kassel – C. Austin, Berlin 1983–); dans l'attente du cinquième et dernier volume des *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (R. Kannicht), les fragments d'Euripide se lisent déjà dans l'édition parue aux Belles Lettres (Fr. Jouan – H. van Looy, Paris 1998, 2000) – où la numérotation de Kannicht d'ailleurs a été incorporée d'avance. La même

4 *PG* 133, 1258B–1274C.

5 Edd. Treu 215, Leone app.; J. Darrouzès, Notes d'épistolographie et d'histoire de textes. *REB* 12 (1954) 176.

chose vaut pour les fragments de Pindare (H.Maehler, Teubner 1989) ou la poésie lyrique (*Poetae Melici Graeci*, D.Page, 1962).

Je tiens à dire que les quelques imperfections mentionnées ci-dessus sont tout à fait secondaires par rapport à l'intérêt que représente la parution elle-même de ce volume, qui est un événement. Tout d'abord il permet d'entamer des recherches plus détaillées sur la partie si importante qu'était l'*exordium* d'une lettre : les cas où un copiste s'est contenté de transcrire uniquement les cinq ou dix premières lignes d'une lettre, le contenu effectif étant jugé sans aucune importance, ne sont pas rares. Ensuite, la littérature épistolaire de Byzance à laquelle on a reproché, parfois trop vite, un manque de profondeur, est désormais susceptible d'être étudiée au moins dans toute sa *largeur*. L'échange de lettres fut un jeu subtil, cultivé surtout dans des cercles de lettrés de la capitale et ceux qui, prisonniers d'un exil réel ou prétendu, par la voie du papier et de l'encre, aimaient rester en contact avec elle. Ce jeu n'a pas toujours trouvé un accueil chaleureux de la part des byzantinistes eux-mêmes. Il s'agit d'un genre qui, aujourd'hui encore, ne peut pas se dispenser d'avocats suffisament têtus pour plaider sa défense. Il est vrai qu'il faut faire un effort pour imaginer les épistolographes byzantins comme des hommes en chair et en os, tant ils font de leur mieux pour se rendre quasiment invisibles derrière leur poursuite fatigante de virtuosité et d'érudition. Mais le champ, maintenant délimité pour la première fois, n'est point épuisé. Il n'est pas exclu, en ayant à l'esprit que notre notion d'originalité n'est pas forcément celle d'une autre époque, que nous nous apercevions que des traits caractéristiques se dégagent d'un ensemble apparemment monotone. On peut être reconnaissant à Michael Grünbart d'avoir donné aux byzantinistes un instrument de travail précieux et solide, qui invite sans doute à de nouvelles lectures et qui rendra grand service.

Michiel Op de Coul

Hans Förster, Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 148). Berlin, New York 2002. LX, 914 S. ISBN 3-11-017403-0.*

Ein Wörterbuch der griechischen (und lateinischen) Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten war längst ein Desideratum[1], besonders seit das Koptische als Vermittlerin und Bewahrerin von griechischem (und auch lateinischem) Sprachmaterial, das durch die Ungunst der Zeitläufte in griechischen (und lateinischen) Quellen nicht oder oft nur unzureichend bewahrt und überliefert wurde, erkannt worden ist. Dies umso mehr, als die

* Abkürzungen in dieser Besprechung (zusätzlich zu den im *JÖB* üblichen): *Archiv* = Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete.– *BASP* = The Bulletin of the American Society of Papyrologists.– *BSAC* = Bulletin de la Société d'Archéologie Copte.– *JJP* = The Journal of Juristic Papyrology.

[1] Vgl. für die lateinischen Lehnwörter im Griechischen etwa S. Daris, Il lessico latino nel greco d'Egitto, Barcelona 2. Aufl. 1991, oder I. M. Cervenka-Ehrenstrasser, Lexikon der lateinischen Lehnwörter in den griechischsprachigen dokumentarischen Texten Ägyptens mit Berücksichtigung koptischer Quellen (LexLatLehn), Fasz. 1 (α), Wien 1996, und Fasz. 2 (β–δ), Purkersdorf 2000 (unter Mitarbeit von J. Diethart).

Lexika der koptischen Sprache[2] griechische und lateinische Lehnwörter mehr oder weniger ignoriert haben.

Vorarbeiten von Seiten von Koptologen und Papyrologen haben einer solchen Unternehmung in den letzten Jahrzehnten den Weg geebnet[3].

Försters Wörterverzeichnis versammelt neben griechischen Lehnwörtern auch zahlreiche lateinische Lehnwörter im Koptischen, was freilich weder im Titel des Buches noch in vielen Fällen bei den Lemmata selbst angegeben wird. Ein Index dieser lateinischen Lehnwörter wäre für alle Benützer von großem Nutzen gewesen. So muß dieser Bestand an lateinischem Wortmaterial – soweit er überhaupt berücksichtigt worden ist – erst mühsam aus dem griechischen Wortmaterial herausgefiltert werden.

Von höchster Brisanz ist folgende Bemerkung Försters zur Zeitvorgabe für sein Vorhaben (Vorwort S. VI): „Es bleibt zu bemerken, daß ein Zeitrahmen von exakt vier Jahren vorgegeben war, in denen die zugrunde gelegten Texte exzerpiert und eine druckfertige Version des Manuskriptes vorgelegt werden mußte. Aufgrund dieses knappen Zeitrahmens waren manche […] Dinge nicht möglich …" – Der Rezensent, der seit Jahrzehnten selbst an lexikographischen Unternehmungen beteiligt ist[4], weiß nur allzu gut, daß die Arbeit an einem Lexikon – gleich welcher Art – angesichts zeitlicher Fesseln nur leiden kann und praktisch unmöglich ist. Dies muß – sine ira et studio – bei der Beurteilung dieses Wörterverzeichnisses leider ganz massiv in Rechnung gestellt werden. Eine Folge dieser zeitlichen Fesseln war, wie der Autor selbst zugeben muß, der Umstand [Einleitung S. VI], daß das Manko einer „Berücksichtigung aller verstreut edierten Texte … eine tiefergehende Diskussion … " nicht ermöglicht hat.[5] – Und gerade die verstreut edierten Texte, zu denen Nicht-Koptologen ja nur schwer Zugang haben, wären für das Wörterverzeichnis von großer Wichtigkeit gewesen, weil ja auch sie wesentliches Wortmaterial enthalten können, wie noch gezeigt werden wird.

Weiters wäre es für Koptologen, Philologen und Papyrologen von großem Nutzen gewesen, wenn nicht nur in Einzelfällen ersichtlich wäre, daß bestimmte Wörter in griechischen Papyri bzw. außerpapyrologisch auch oder nicht belegt sind (die betreffenden Lexika sind allerdings S. LIVf. angeführt!). Auch hier müssen die Benützer des Wörterbuches

---

[2] Z.B. W. E. Crum, A Coptic Dictionary, Oxford 1939.

[3] Vgl. z.B. W. A. Girgis, Greek Loanwords in Coptic, *BSAC* 17 (1963–1964) 63–73; 18 (1965–1966) 71–96; 19 (1967–1968) 57–87; 20 (1969–1970) 53–67; 21 (1971–1973) 33–53; 23 (1976–1978) 199–220; 30 (1991) 77–92; J. Horn, Latino-Coptica. Erwägungen zu den lateinischen Lehnwörtern des koptischen Wortschatzes, in: Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia, Napoli 1983, Bd. III, Neapel 1984, 1361–1375; J. Diethart, Materialien aus den Papyri zur byzantinischen Lexikographie, in: E. Trapp, J. Diethart, G. Fatouros, A. Steiner und W. Hörandner, Studien zur byzantinischen Lexikographie, Wien 1988 (*BV* 18), 47–69; J. Diethart, M. Hasitzka, Lexicographica Coptica, Graeca Latinaque, *Archiv* 43 (1997) 390–401; J. Diethart, M. Hasitzka, Beobachtungen und Überlegungen zur griechischen, lateinischen und koptischen Lexikographie, *JJP* 31 (2001) 33–46.

[4] Z.B. bei E. Trapp–W. Hörandner–J. Diethart, Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts, 1.–4. Faszikel, Wien 1994–1999 (A–K) mit über 20-jähriger Vorarbeit durch zahlreiche Mitarbeiter!

[5] Auch Editionen und lexikographische Beiträge in den wichtigsten papyrologischen Zeitschriften wie *Archiv*, *JJP* oder *ZPE* wurden, wie unten gezeigt werden wird, kaum berücksichtigt.

mühsam die einzelnen Lexika nach Belegen oder Nicht-Belegen im Papyrologischen und Außerpapyrologischen durchforsten.

Man kann dem Projektleiter dieses Wörterverzeichnisses, der wie der Verfasser selbst kein Koptologe ist, den offenen Vorwurf nicht ersparen, ein Projekt in die Wege geleitet zu haben, das zwar – wie bereits gesagt – ein durchaus wichtiges wissenschaftliches Desideratum darstellt, aber bei weitem nicht mit ausreichenden wissenschaftlichen Voraussetzungen angegangen worden ist.

Diesen Ausführungen kann auch die Feststellung des Verfassers: „Die Veröffentlichung des Wörterverzeichnisses geschieht somit in der Überzeugung, daß es sich in manchen Punkten um ein Provisorium handelt“ nichts von ihrer Schwere nehmen, da die vielen Versehen – beispielsweise durch die fehlende Übersetzung der koptischen Belegstellen – eine gesicherte Deutung der Wörter in vielen Fällen nicht möglich machen.

Exemplarisch seien aus den vielen Hunderten Versehen, die sicherlich auch der offenkundig mangelnden Aufsichtspflicht des Projektleiters anzulasten sind, Beispiele angeführt:

Bei **ἀγγοθήκη** (S. 8) fehlt der Hinweis auf J. DIETHART, M. HASITZKA, *Archiv* 43 (1997) 393; zu griechischen papyrologischen Belegen s. J. DIETHART, *ZPE* 123 (1998) 176 s.v. ἀγγοθήκιον; zu **ἀκ(κ)ουβιτάλιον** (S. 25) s. J. DIETHART, *ZPE* 123 (1998) 166 s.v.; zu **ἀκ(κ)ούβιτον** s. J. DIETHART, *ZPE* 123 (1998) 166 s.v.; **ἀνυτής** (S. 66) ist nach ANUCTHC als Lemma angesetzt, obwohl auch letzteres als reguläre Bildung belegt ist, vgl. LBG s.v.[6]

Zum **ἀρτοκολλητής** (Förster S. 101 hat ἀρτοκολλήτης) s. J.-L. FOURNET, Un nom rare du boulanger: ΑΡΤΟΚΟΛΛΗΤΗΣ. *REG* 113 (2000) 392–412.

Zu **βίρρος** s. DIETHART, *ZPE* 123 (1998) 166 s.v. βίρρον; BODONARIC (S. 137) ist ohne Schwierigkeiten als **βορδωνάριος**, Maultiertreiber (von burdo, Maultier), zu verstehen.[7]

Zu **βουλλίζω** (S. 141) sind in DIETHART, *ZPE* 123 (1998) 170, weitere koptische Belege angeführt: MPER V, S. 37 und CRUM, BM, Nr. 352 fol. b, S. 165; ΓΕΡΑΑΓΟC (sehr unsicher zu lesen): Der Herausgeber, W. C. TILL, schlägt **κεραμεύς**, Töpfer, vor. Vielleicht ist aber **κηραγός**, „Wachszieher“, zu verstehen, das wohl zu papyrologisch belegtem ἡ κήρα, wax tablet, bei LSJ zu stellen ist.

Zu **δαφνάτον** (S. 161) s.a. J. DIETHART, *ZPE* 128 (1999) 178 s.v. δαφνᾶτον; **δευτεράριος** (S. 166): Hinzuzufügen ist z.B. die Form PTEUTWLARIOC aus dem Ausstellungskatalog „Frühchristliche und Koptische Kunst.“ Ausstellung in der Akademie der bildenden Künste, Wien 11. März bis 3. Mai 1964, Nr. 149, vgl. J. DIETHART, Korr. Tyche 69d, *Tyche* 7 (1992) 227; zu **δηφεντεύω** s. J. DIETHART, *ZPE* 123 (1998) 171f. s.v. δηφενδεύω.

δισκάριον (S. 205) lediglich in der Bedeutung „Maß“ zu verstehen, ist sicherlich eine nicht vertretbare Einengung.

Die Aufnahme von **δοξοκράτωρ** (S. 208) verwundert, da das Wort in der rein griechisch geschriebenen Empfängerzeile eines koptischen Geschäftsbriefes steht, vgl. DIETHART, *ZPE* 128 (1999) 178; zu **ἐμπλουμάριον** (S. 251) s. J. DIETHART, M. HASITZKA, *Archiv* 47 (2001) 269f.

θερμηρόν (S. 337): Bisher nur in Glossen belegt (vgl. LSJ s.v.) war θερμηρόν, der Warmwasserkessel. P.Lond. IV 1631 (8. Jh.) bietet dieses Wort in der Form QERMERON[8], das

---

[6] Das LBG ist im Literaturverzeichnis angeführt.

[7] Zum Wortfeld s. J. KRAMER, Papyrusbelege für fünf germanische Wörter: ἀρμαλαύσιον, βάνδον, βουρδών, βρακίον, σαφώνιον. *Archiv* 42 (1996) 113–126; vgl. auch LBG s.v. βορδονάριος.

[8] M. HASITZKA – G. SCHMELZ, Die Klosterbesitzverzeichnisse P.Lond. IV 1631. Eine Neuedition (im Druck).

Förster irrig als **θερμάριον** ansetzt. Hesych kennt auch das Eigenschaftswort θερμηρός (K 2145,1): κελέβη· ποτηρίου εἶδος θερμηροῦ.

θερμοφύλαξ (S. 337): Nach dem koptischen Befund (QERMOPOLAΓE, QERMOPELASßIN) ist griechisches **θερμοφυλάκιον** anzusetzen, wie P.Wash. Univ. I 59,12 (5. Jh.) zeigt: s. J. Diethart, M. Hasitzka, *JJP* 31 (2001) 37; zu **καβιδάριος** (S. 356) s. J. Diethart, *Tyche* 8 (1993) 225f., Korr. Tyche 109, und *ZPE* 128 (1999) 179 s.v. καβιδιάριος.

καννοθήκη (S. 376), das man mit Becherablage oder Vorrichtung zur Ablage von Kannen (im weitesten Sinne) übersetzen kann, geht zurück auf καvν(ο)- < lat. *canna, -ae* + θήκη. Zum Wortfeld gehört auch noch καννίον/κάννιον in P.Vindob. G. 18474, 11[9] (7. Jh.). κάννιον[10] hängt nicht mit griechischem κάννα bzw. κάννη, „Schilfrohr“, zusammen, welches semitischen Ursprungs ist und auch ins Lateinische als *canna* kommt[11], sondern mit lat. *canna, -ae* f., das seit dem 1. Jh. belegt ist und germanische Wurzeln hat[12]. In den Gloss. Basilic. werden allerdings beide Wörter durcheinandergebracht: κάννια, οἱ κόνδυλοι τῶν καλάμων, καὶ οἱ σωλῆνες, καὶ ἐκ τούτου πάντα τὰ σωληνοειδῆ ἀγγεῖα. Vgl. auch J. Diethart, *ZPE* 128 (1999) 179.

καπίστριον (S. 378) wird – zu Unrecht – nach KAPICTROC (P.Lond. Copt. I 491) angesetzt, vgl. lat. capistrum. capistrus könnte aber durchaus eine volkslateinische Form sein. Männliche Formen für sächliche o-Stämme führt Binder[13] an, z.B. κάστελλος neben castellum, vinus neben vinum.

KARBWNE, „Feuerholz?“ (S. 379): Auszugehen ist von carbo[14] > **κάρβων, καρβώνιον**, und es ist hier wohl an „Holzkohle“ zu denken.

καρυίνα, „Nuß“ (S. 381): Förster trennt KARUNH NNHRP; mehr Sinn hat sicherlich die Trennung KARUNHN NHRP, das somit trefflich zu dem z.B. bei Galen genannten **καρύινος οἶνος** paßt, womit wir also das Eigenschaftswort καρύινος ansetzen können.

KACOULI (S. 382) stammt natürlich von lat. casula, das als κασοῦλα aus Prokop bei Lampe belegt ist: „a coarse covering or garment so called“. Hier liegt **κασούλιον** vor, wobei die Verkleinerungsform selbst eine innergriechische Entwicklung darstellt.

KATANOUTI (S. 391; vgl. Crum in BM 699) läßt sich ohne Schwierigkeit als **κατανώτιον**, „pallium“, verstehen (vgl. auch Du Cange s.v.).

KEKLEUTHC (S. 401) wird als (*)**κεκλευτής**, „Ausrufer“, mißverstanden: Es bietet sich natürlich der papyrologisch ausreichend belegte κυκλευτής, der „Wärter des Wasserschöpfrades“, an.[15]

---

9 J. Diethart, Fünf lexikographisch und realienkundlich wichtige Texte aus byzantinischer Zeit aus der Wiener Papyrussammlung, *Analecta Papyrologica* 7 (1995) 73–91, bes. 80–82.

10 P.Vindob. G 14324, 8[1] (6. Jh.): κάννια σὺν ὠτίῳ. P.Apoll. 88, 8 (703–715): (ὑπὲρ) ποτηρί(ου) (καὶ) καννίω(ν) (καὶ) λιγ(γλῶν).

11 Zu diesem κάννα bzw. κάννη s. Chantraine, 492f., s. v. κάννα, bzw. Ernout-Meillet, S. 93, s. v. *canna*.

12 Ernout-Meillet, S. 93, s. v. *canna* 2.

13 V. Binder, Sprachkontakt und Diglossie. Lateinische Wörter im Griechischen als Quellen für die lateinische Sprachgeschichte und das Vulgärlatein, Hamburg 2000, 246–249.

14 Binder 223 mit Anm. 3.

15 E für U ist im Koptischen geläufig, vgl. z.B. die Schreibungen CEKE, CEKH und CESßH statt ζυγή (Förster selbst S. 316).

Zu **κελλάριον** (S. 403) vgl. Diethart, *ZPE* 123 (1998) 173 s.v., weiters z.B. ἑπτακέλλαρον, ebda. S. 172f.; bei **κεστωνάριος** (S. 409) aus quaestionarius wäre ein Hinweis auf weitere Formen wie κεσσωνάριος, κυαιστεωνάριος oder κυαιστιωνάριος aus byzantinischer Zeit dringend notwendig gewesen.

κολοφωνία (S. 431): Es handelt sich um das Kolophonium (nach der Stadt Kolophon[16]), ein auch hierzulande bekanntes und verwendetes hellgelbes bis rubinrotes Naturharz, das im Griechischen als ἡ κολοφωνία (sc. ῥητίνη) bekannt ist. Dieses κολοφωνία wird auch in koptischen Rezepten genannt, z.B. in KSB I 6,32 (7. Jh.) oder 1,2 und 25 (1000 n.Chr.).

Ein Wort **κολοφωνίτης** begegnet uns als KALAVOUNITHC in einem koptischen Rezept[17] aus dem Jahre 1000 n.Chr., das bislang in der Gräzität nicht belegt scheint. Auszugehen haben wir wohl von κολοφωνίτης sc. λίθος für das ausgehärtete Harz. Es ist unverständlich, wie KALAVOUNITHC als Stichwort κολοφωνία mit der „neuzeitlichen" Übersetzung „Geigenharz" angesetzt werden konnte.

κόμης (S. 431) mit „Fürst" zu „übersetzen", ist reiner Anachronismus.

Zu **κραμβίδιον** (S. 442) s. J. Diethart, *ZPE* 128 (1999) 180 s.v.; **κραμβιτᾶς** (S. 442): Der Papyrus hat KRAMPITHC: **κραμβίτης** verkörpert eine übliche griechische Berufsbezeichnung, vgl. z.B. das geläufige καμηλίτης: s. J. Diethart, M. Hasitzka, *JJP* 31 (2001) 37.

Zu **κωμάριον** „(Obst-)Garten" (S. 456) s. jetzt auch J. Diethart, M. Hasitzka, *JJP* 31 (2001) 39; zu **κωμαρίτης** (S. 457) s. ebda. 40.

λανάριος (?) (S. 463): PYANLARI. Man muß wohl von einer Haplographie PYA NLA<NA>RI ausgehen und übersetzen: Händler von λανάριον, Wolle. Es hätte also **λανάριον**, Wolle, angesetzt werden müssen und nicht λανάριος, denn die Bedeutung „Wollhändler" entsteht erst durch den Zusatz koptischer Komponenten!

λεβίτων (S. 466): Es wäre für den Benützer nützlich gewesen, auf die übliche (byzantinische) Akzentuierung λεβιτών und die ebenfalls häufige Form λευιτών (vielleicht auch auf λεβήτων in byzantinischen Texten, s. LBG s.v.) hinzuweisen; vgl. dazu weiters J. Diethart, *ZPE* 123 (1998) 173.

Ausschließliche Berufung auf das Wörterbuch von Preisigke, Berlin 1925, reicht in vielen Fällen nicht mehr aus. Ein vielsagendes Beispiel ist das Stichwort **λουκανικόν** (S. 483): Förster bringt als Übersetzung – unter Berufung auf das Wörterbuch von Preisigke – „eine Gerstenmehlmischung zur Speisebereitung". Preisigke meinte allerdings irrtümlich die Bedeutung eines Wortes λοῦκα in einer Hesych-Glosse, wo es heißt: λοῦκα · ῥόφημα ἐξ ἀλφίτων, ὡς Καύκωνες – vgl. LSJ s.v. λοῦκα: «gruel made of wheat-meal.» – Im LSJ-Supplement finden wir aber unter λουκάνικον immerhin zwei papyrologische Stellen und einen außerpapyrologischen Beleg mit der eindeutigen Bemerkung «lucanicum, sausage», also schlicht und einfach: Lukanerwurst.

μαγίστερ (S. 490): „lateinisches" magister als Lemma im Hinblick auf MAKEICTVR anzusetzen, geht an der Wortentwicklung vorbei, wo ja gerade die sogenannten μαγίστωρ-Texte in den griechischen dokumentarischen Papyri eine wichtige Rolle spielen. **μαγίστωρ** selbst (griechisches μαγίστερ ist rar und teilweise aus einem mißverstandenen Vokativ entstanden[18]) ist eine Rückbildung von μάγιστρος nach dem Muster κατήγωρ : κατήγορος, wozu auch die „mittelgriechischen" Formen μαγίστορας (neugriechisch μαστόρης oder μάστορας) zu vergleichen sind.

---

[16] LSJ nennen noch das Κολοφώνιον sc. ὑπόδημα, das Κολοφώνιον als ägyptisches Maß und schließlich als ebenfalls ägyptische Gemüsebezeichnung.

[17] KSB I 1, 2 und 25.

[18] Vgl. Binder 255f., 262.

Bei **μαγκλάβιον** (S. 490) ist die Rede von einer „arabisierten Form“: Da das Wort allerdings auf ein arabisches Wort zurückgeht, muß vielmehr von einer „gräzisierten Form“ gesprochen werden[19].

μελιτόεις (S. 510), CPR IV 47,11 (8. Jh.): PCA NEMELITOUR(ΓOC) ist natürlich als **μελιτουργός**, Imker, zu verstehen, s. J. Diethart, M. Hasitzka, *Archiv* 47 (2001) 276.

μοναχός (Übersetzung 4, S. 531f.) als „Mönchsgewand“ zu übersetzen – ausgegangen wird von TCXHMA NMONAXOC, was erst als Ganzes als „Mönchsgewand“, wörtlich: „Kleid von einem Mönch“ zu verstehen ist –, wird lexikographischen Grundsätzen nicht gerecht! Dasselbe gilt bereits für die Übersetzung von NTMNTMONAXOC als „klösterliches Leben, Mönchtum“, wo dieses „Mönchtum“ erst durch koptische „Konstituenten“ zu einem Abstraktum wird, während als Grundwort natürlich auch hier lediglich „Mönch“ in Frage kommt.

μούλη (S. 535) ist nach MOURA aus P.Lond. Copt. I 1068,5 als Lemma angesetzt; nach P.Rainer Cent. 12,19 (7. Jh.) = MPER XVIII 262, wo TMOULA erscheint, ist von J. Diethart in *ZPE* 92 (1992) 238f. gezeigt worden, daß wir bei diesem Wort für Maultier von einem 1. Fall μοῦλα auszugehen haben.

νίψις (S. 542): Der Hinweis auf LSJ ist irreführend, weil dieser νίψις nur als den Vorgang des Waschens (lotio) und eben nicht als „Waschschüssel“ anführt, wie es die koptischen Belege ausschließlich tun, vgl. J. Diethart, M. Hasitzka, *JJP* 31 (2001) 40f.

Bei ΞULOKAD/ (S. 557) wird (ohne ein griechisches Wort vorzuschlagen) als Bedeutung Sattel (aus Holz) oder Eimer (aus Holz) vermutet. **κάδιον**, bei Förster hinter ebenfalls unerklärtem KATHN (S. 397: „ein Maß?“) versteckt, hätte zu *ξυλοκάδιον/*ξυλόκαδον führen können[20].

ὄβρυζος (S. 559): Der Hinweis auf die Herkunft des Wortes von lat. **obrussus** wäre sinnvoll und hilfreich gewesen.

Nicht auf gr.-lat. **holoverus** (ὅλος + verus) wird unter dem Stichwort ὁλόβηρον (S. 568) hingewiesen, das ja mit seiner hochsprachlichen Entsprechung ἀληθινός eben auf „wahren“ Purpur weist. Von birrus, Mantel, kann man in diesem Zusammenhang natürlich nur als „etymologischer Verdunkelung“ reden, vgl. J. Diethart, *ZPE* 92 (1992) 239f. ὁλόβηρος < verus = ἀληθινός (wir haben von der Ellipse ἀληθινὴ πορφύρα auszugehen) wird z.B. noch weiter verdeutlicht durch das Wort ὁλοπόρφυρος[21].

οὐῆλον (S. 595): OUHLION weist auf eine sonst nicht belegte Verkleinerungsform ***οὐήλιον/βηλίον.**

Zu **πανάριον** (S. 604) in griechischen papyrologischen Texten vgl. J. Diethart, *ZPE* 123 (1998) 174.

PANNIN (S. 605) läßt sich ohne Schwierigkeiten als **παν(ν)ίον** verstehen, vgl. Lampe s.v.

παξαμάδιον (S. 608) wird trotz koptischem PAΞIMATHN angesetzt. παξιμάδιον ist neben παξαμάδιον vor allem in byzantinischer Zeit üblich. LSJ bieten neben παξαμάδιον und παξαμάτιον die „Grundform“ παξαμᾶς, Lampe darüber hinaus παξαμάτης und παξαμίς.

Bei **πλουμαρικός** (S. 656) fehlt bei der Stelle aus P.Bal. (Kahle, Bala'izah), die PLOUMA[lautet, der Hinweis auf J. Diethart, M. Hasitzka, *Archiv* 43 (1997) 393f., wo weitere Ergänzungsmöglichkeiten angeführt sind.

---

[19] S. bereits *Byzantion* 21 (1951) 405 A 1: Hauptbeleg ist P.Lond. 1384,26 (710 n.Chr.(?)); von Binder S. 200 allerdings irrig als aus lat. *manuclavium/manclavium stammend (Volksetymologie) erklärt.

[20] Zu Letzerem vgl. z.B. ξυλόσουβλον: Binder S. 188.

[21] N. Andriotis, Lexikon der Archaismen in neugriechischen Dialekten, Wien 1974, s.v.

πράσινος (S. 669) wird mit „grün" und „Zirkuspartei" übersetzt. Letzteres wird erst in der Wendung πράσινον μέρος zur Zirkuspartei der Grünen (die dann als πράσινοι erscheinen).

Bei PRATOC (S. 670) in der undatierten Liste P.Lond. Copt. I 491 handelt es sich nach dem Zusammenhang um ein Tier. Zu denken ist an das bei LSJ belegte **πάρδος**, eine seltenere Nebenform des häufigeren πάρδαλις. Förster bietet keine Erklärung an.

PROTOMHZOTEROC (S. 699) ist nach dem Grundwort μειζότερος (S. 509) ohne Schwierigkeiten als **πρωτομειζότερος** zu verstehen. Diese Funktion findet sich m. W. sonst anscheinend bisher in der byzantinischen Gräzität nur in einem Text aus dem J. 883.[22]

Daß es die Form **τὸ ῥάχνος** (S. 710) nicht gibt, sondern nur ἡ ῥάχνη, haben zuerst J. Diethart in *ZPE* 64 (1986) 78f. und zuletzt J. Diethart, M. Hasitzka in *Archiv* 43 (1997) 400f. gezeigt, was angesichts der hier vorliegenden Form TRAXNH mit dem weiblichen koptischen Artikel ein weiteres Mal verdeutlicht wird. Der Verweis auf das Wörterbuch von Preisigke entspricht auch in diesem Falle bei weitem nicht mehr dem Stand der Wissenschaft.

σάβανον (S. 713): Zwei der Belege in der Gestalt NCABANHN und NCABANIN lassen vielmehr an eine, bereits bei LSJ angeführte, Verkleinerungsform **σαβάνιον** denken.

CABERNH (S. 714), für das der Verfasser keine Übersetzung beisteuern kann, paßt gut zu dem bei Lampe aus der Historia Lausiaca belegten Wort ζαβέρνα, „bag" – mit σάκκος als v.l.: οὓς (sc. τοὺς λῃστὰς) δήσας πάντας καὶ καθάπερ ζαβέρναν ἐπιθεὶς ἀχύρου τῷ νώτῳ ἤνεγκεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Nach dem Zusammenhang, CABERNH steht neben CAK/, haben wir im koptischen Text wohl so etwas wie eine „(Trag-)Tasche" vor uns.

σακκάτης (S. 714), eine Parallelform zu σακκᾶς, bedeutet „Sackmacher" oder „Sackträger", vgl. J. Diethart, M. Hasitzka, *JJP* 31 (2001) 43.

σαπωνιστής (S. 716) aus CAVWNHCTHC als Lemma anzusetzen, mag aus altgriechischer Sicht hingehen, den sprachlichen Gegebenheiten der byzantinischen Zeit wird das nicht gerecht, da gerade in griechischen und koptischen dokumentarischen Papyri π/p in Wörtern aus dem Wortfeld von lat. sapo häufig durch φ ersetzt wird.[23]

CIKICTRON (S. 727) ist als aus lat. segestre/segestrum stammendes **σίγιστρον**, Decke, zu verstehen, vgl. J. Diethart, M. Hasitzka, *JJP* 31 (2001) 43f.

CILIWMATOUΓRAVOC (S. 728) wird als σιλιωματογράφος in der Bedeutung „Notar" angesetzt: Es ist aber sicherlich an einen (unbelegten) ***σιγιλλιωματογράφος** (nach σιγίλλιον) zu denken, was umso leichter fallen dürfte, wenn man die (byzantinische) Aussprache der Zeit in Betracht zieht.

σιπλοῦν (S. 730), das wohl als **σίπλουν** zu verstehen ist, ist entstanden aus simpulum > *simplum > σίμπλουμ > σίμπλουν > CIPLOUN/*σίπλουν > σίμπλον > σίπλον, vgl. J. Diethart, M. Hasitzka, *JJP* 31 (2001) 44f.[24]

Nach CIPPAC (S. 730) wird **στύππαξ** als Lemma angesetzt, das bei LSJ lediglich ein einziges Mal aus Aristophanes angeführt wird. **σιππᾶς** ist eine übliche Berufsbezeichnung – zu Berufsbezeichnungen auf -ᾶς vgl. Olsson, *Aegyptus* 6 (1925) 247ff. –, der auch noch στιππᾶς (vgl. das Wortfeld σιπ(π)-/στιπ(π)-/στυπ(π)-) aus P.Oxy. XXXIV 2716,4 (302/03 n.Chr.) und der Personenname Σιππᾶς aus SB XIV 11841 (4. Jh.) zur Seite gestellt werden können, vgl. J. Diethart, M. Hasitzka, *JJP* 31 (2001) 45f.

---

22 *Oriens Christianus* 81 (1997) 119, 12.

23 Vgl. z.B. J. Kramer, Papyrusbelege für fünf germanische Wörter: ἀρμαλαύσιον, βάνδον, βουρδών, βρακίον, σαφώνιον. *Archiv* 42 (1996) 113–126.

24 Als eine Art „Lehnübersetzung" des in Papyri begegnenden Maßes ἁπλοῦν möchte indes K. A. Worp das Wort sehen (vgl. *ZPE* 131 (2000) 146).

σίππιον (S. 730): Für den Benützer des Wörterverzeichnisses wäre es äußerst hilfreich gewesen, auf das Wortfeld der σίππιον-Sippe hinzuweisen: σιπ(π)-, στιπ(π)-, στυπ(π)-, wozu z.B. J. DIETHART, M. HASITZKA, *JJP* 31 (2001) 46f. zu vergleichen sind.

σιτλίον (S. 732): Alle drei unter diesem Stichwort angeführten Belegstellen CITLA, CITLE und CITRA sind natürlich auf das Grundwort σίτλα < situla zurückzuführen. σιτλίον selbst (Belege, darunter ein papyrologischer, bei LSJ) ist eine auf innergriechischen Sprachgesetzen beruhende Verkleinerungsform. Zu einer weiteren Verkleinerungsform σιτλάριον/σικλάριον (letzteres CPR VIII 65,10) s. J. DIETHART, *ZPE* 128 (1999) 181.

σπονδάριον (S. 744): CPONTILON und CPORDULON weisen eher auf **σπόρτουλον** (LSJ) aus sportula.

στάβλον (S. 746): Es wäre hilfreich gewesen, darauf hinzuweisen, daß neben στάβλον auch στάβλος < stablum < stabulum bzw. < stablus/*staulus[25] belegt ist. στάβλον und στάβλος selbst sind seit dem 3. Jh. n.Chr. papyrologisch belegt.

Zu **ταῶς** (S. 798), Pfau, ist der Beleg aus MPER XVIII 256 hinzuzufügen: YA NTAO = καβιδᾶς, Juwelier (nach Plinius, Historia naturalis XXXVII 187), vgl. J. DIETHART, M. HASITZKA, *Archiv* 47 (2001) 271f.

Statt **τέτρας** (S. 804) lies τετράς.

ὗλος (S. 832), wobei in Klammer ἧλος angesetzt wird, ohne daß aber bei **ἧλος** selbst ein Verweis gemacht worden wäre, das aus ULOC „abgeleitet" ist, zeigt deutlich, daß man nicht an der itazistischen Schreibung kleben bleiben darf!

φακιάλιον (S. 846) < faciale auf die Übersetzung „Turban" einzuschränken, entspricht keineswegs dem papyrologischen und außerpapyrologischen Befund, vgl. dazu M. HASITZKA, *JJP* 30 (2000) 38.

Zu **φοῦσκα** (S. 857), lat. posca, vgl. J. DIETHART, *ZPE* 123 (1998) 176 s.v. φουσκάριος.

χέρνιψ (S. 872) ist aus der Sicht des koptischen XHRNIP unzulässig lemmatisiert, da griechische und lateinische Lehnwörter im Koptischen (üblicher Weise) ja nicht dekliniert werden. Nach dem griechischen Befund ist von χερνιβεῖον, χερνίβιον oder χέρνιβον auszugehen, vgl. J. DIETHART, M. HASITZKA, *JJP* 31 (2001) 46.

Zuletzt ein paar Kleinigkeiten: Statt **μογίς** (S. 526) ist μόγις zu lesen; **συγγραφός** (S. 762) ist nach LSJ **σύγγραφος** zu betonen, statt **ᾠδη** (S. 898) lies **ᾠδή**.

An fehlenden Wörtern seien einige wenige herausgegriffen: Es fehlt **ἑξακέλλαρον** aus *BASP* 19 (1982) 64ff., Z. 9 (4. Jh.): EΞAKELLAR/, vgl. DIETHART, *ZPE* 123 (1998) 172; ausgeschriebene Formen wie ἑπτακέλλαρον in P.Ant. II 93,31 (4. Jh.) oder τρικέλλαρον aus P.Oxy. X 1290,5 geben uns wohl die Sicherheit, von einem ἑξακέλλαρον, einem Gefäß, das sechs Einheiten (z.B. λάγυνοι) faßt, auszugehen, und nicht von ἑξακελλάριον.

Es fehlt BERETARIOC = **βερεδάριος/βερηδάριος** (von βέρεδον < veredus[26]) aus P. Schott-Reinhardt, vgl. LexLatLehn s.v. und J. DIETHART, *ZPE* 123 (1998) 170.

παρθενοτήριον, Frauenkloster, begegnet *WZKM* 84 (1994) 18, A 11751 kopt. mit Korrektur in *JJP* 29 (1999) 16,10. S. a. J. DIETHART, M. HASITZKA, *JJP* 31 (2001) 42.

πλουμαρίζω, ER-PLOUMARIZIN, aus CRUM, Catalogue British Museum Nr. 167, Anm. 1 (S. 55), ist ebenfalls nachzutragen, vgl. J. DIETHART, M. HASITZKA, *Archiv* 43 (1997) 395.

Es fehlt weiters das Wort **ποδομαγεῖον** oder **ποδομάγιον**, vgl. J. DIETHART, M. HASITZKA, *JJP* 31 (2001) 42f.

---

[25] BINDER 106f., 153f., 188ff.

[26] Vgl. LBG s.v., J. DIETHART, *ZPE* 123 (1998) 170.

Abschließend ist zu sagen, daß – ungeachtet der Mühe, die der Verfasser an dieses Wörterverzeichnis verwendet haben mag – nach dem oben Gesagten eine Titeländerung des Werkes „Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten“ in „Verzeichnis griechischer Wörter in koptischen dokumentarischen Texten“ zu empfehlen wäre.

Johannes Diethart

Strangers to Themselves: the Byzantine Outsider. Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1998, edited by Dion C. SMYTHE (*Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications* 8). Aldershot, Ashgate Variorum 2000. X, 269 S. ISBN 0-86078-814-8.

Den Titel des Sammelbandes, der achtzehn Beiträge und ein „Afterword“ enthält[1], erklärt Margaret MULLETT in ihrem Eingangsessay, der zugleich den weiten Bogen und den hohen Anspruch der Beiträge darlegt: Sie zieht zahlreiche Linien zur Philosophie und Literatur des vergangenen Jahrhunderts und verweist besonders (S. 21) auf Julia Kristevas Selbstentfremdung im poststrukturalistischen Paris[2], auf Brief Nr. 4 (nicht 41) des Theophylaktos von Ohrid, in dem dieser den bekleidungsbedingten Geruch der Bulgaren als *xenon* bezeichnet, und auf Anna Komnene (Alexias 15.11.22), die – nach dem Tod des Nikephoros Bryennios „in einem Ozean der Verzweiflung versunken“ – in sich selbst eine διάπλασις ξενίζουσα entdeckt, die es ihr ermöglicht, zu überleben (die aber kaum als Selbstentfremdung zu deuten ist). Letztlich „all Byzantines were exiles from Paradise and might hope to return there at the end of the world …“. Die folgenden fünf Beiträge sind dem Mönchtum gewidmet: John MCGUCKIN unterscheidet zwischen *exoria, periorismos* und

[1] M. MULLETT, The Other in Byzantium (1–22). – J. MCGUCKIN, Aliens and Citizens of Elsewhere: Xeniteia in East Christian Monastic Literature (23–38). – J. RUTHERFORD, Byzantine Asceticism – a Stranger to the Church? (39–45). – J. BAUN, Middle Byzantine Tours of Hell: Outsider Theodicy? (47–60). – R.H. JORDAN, John of Phoberou: a Voice Crying in the Wilderness (61–73). – N. ŠEVČENKO, The Hermit as Stranger in the Desert (75–86). – J. BEAUCAMP, Exclues et aliénées: les femmes dans la tradition canonique byzantine (87–103). – N. DE LANGE, Hebrews, Greeks or Romans? Jewish Culture and Identity in Byzantium (105–118). – H. JACOBSOHN, The Enigma of the Romaniote (Jewish-Byzantine) Tombs (119–124). – D. JACOBY, The Byzantine Outsider in Trade (c.900–c.1350) (129–147). – P. MAGDALINO, Constantinople and the Outside World (149–162). – L. RODLEY, Patron Imagery from the Fringes of the Empire (163–173). – R. BEATON, The World of Fiction and the World Out There: the Case of the Byzantine Novel (179–188). – E. JEFFREYS, Akritis and Outsiders (189–202). – Ch. ROUECHÉ, Defining the Foreign in Kekaumenos (203–214). – G. GREATREX, Procopius the Outsider? (215–228). – L. SIMEONOVA, Foreigners in tenth-century Byzantium: a contribution to the history of cultural encounter (229–244). – P. STEPHENSON, Byzantine conceptions of Otherness after the Annexation of Bulgaria (1018) (245–257). – R. CORMACK, Afterword by an Art Historian (259–264).

[2] J. KRISTEVA, Etrangers à nous-mêmes. Paris 1988.

xeniteia – letztere als selbstauferlegte Entfremdung bzw. Fremdheit von der Welt und von sich selbst im spirituellen Sinn, „obviously a Greco-Roman political concept“ (S. 31) – bei Euagrios, in den Apophthegmata Patrum und bei Johannes Klimax, wobei auf spätantik-stoische und jüdische Wurzeln hingewiesen und neuere Sekundärliteratur ausführlich diskutiert wird. So erweist sich *xeniteia* als Vorform und Grundlage der Askese, manifestiert durch Schweigen als Zeichen der Weisheit. – Janet Rutherford untersucht, inwieweit einzelne hervorragende Mönchstheologen für ein allgemeines Interesse der in Askese Lebenden an Fragen der Glaubenslehre repräsentativ sind, wobei sie vorweg festhält, dass die Klostergesellschaft sich, soweit literarisch greifbar, des aktuellen trinitarischen und christologischen Streites weitgehend enthält. Sie zeigt am Beispiel zweier Persönlichkeiten, des Diadochos von Photike und der Florilegien des Paulos Euergetenos, dass Mönchstheologen ihr theologisches Interesse nicht auf die zentralen gesamtkirchlichen Dispute ihrer Zeit ausrichteten (Christologie des 5. bzw. Streitfragen des 11. Jh.s), sondern auf theologische Hintergründe der klösterlichen Glaubenspraxis, etwa die Gefahren des echten oder vermeintlichen Messalianismus bei einer verfehlten Ausübung des fortwährenden Jesus-Gebets. Den Beobachtungen könnte man allgemein hinzufügen, dass die Bedeutungsgewichtung von Streitfragen zu ihrer Zeit regional sehr unterschiedlich gewesen sein mag (und jedenfalls nicht mit unseren Bewertungen übereinstimmen dürfte), und konkret, dass der Bekanntheitsgrad der Schriften Symeons des Theologen im Großen und Ganzen auch Mitte des 11. Jh.s noch gering gewesen sein dürfte[3].– Jane Baun untersucht die beiden mittelbyzantinischen Frauen-Apokalypsen der Anastasia und der Theotokos (im Vergleich zu den frühchristlichen Apokalypsen von Peter und Paul), in denen der aktive, kämpferische, am Ende erfolgreiche Einsatz der Mutter Gottes vor einem nunmehr schrecklichen göttlichen Gericht für die ”Aussenseiter” zentrales Thema ist. Vielleicht reflektieren die Texte der makedonischen Epoche mit ihren evident anderen ethischen Prioritäten tatsächlich die Schrecknisse und Unwägbarkeiten im Geschäftsgang des zeitgenössischen Kaisergerichts. – Robert H. Jordan unternimmt auf der Grundlage des Typikons des Phoberu-Klosters (12. Jh.) eine (teilweise mögliche) Rekonstruktion der Biographie des Abtes und Klostererneuerers Johannes, der sich an seinem Vorbild Johannes Prodromos (gemäß Joh 1.22f.) orientierte. – Nancy Ševčenko stellt Berichte über die Wüstenväter zusammen, die aus der *oikumene* in die *eremos* zogen, sich als dort ursprünglich Fremde mit den wilden Tieren vertraut machten und mit ihnen zusammenlebten. Verf. betont den Realitätsgehalt der Berichte hinsichtlich der genannten Tiergattungen (bes. Löwen und Hyänen) und der Domestizierungsmöglichkeiten.

Es folgen einige Beiträge über weitere gesellschaftliche Gruppen, die den Aussenseitern zugerechnet werden: Joëlle Beaucamp untersucht die Frauendiskriminierungen im byzantinischen Kirchenrecht; aus den angeführten Texten darf man schließen, dass in vielen Fällen Diskriminierungen erst durch die Erklärungen der Kanonisten deutlich wurden (oder vielleicht auch erst entstanden), die sich oftmals auf weltliches Recht beriefen (Dies scheint mir auch für Gregor von Nyssas Sicht von *porneia* und *moicheia*, vgl. S. 94, zuzutreffen); interessant wäre es, jeweils konkrete Fälle (etwa bei Demetrios Chomatenos) zu beleuchten. – Nicholas de Lange zeigt die Komplexität der jüdischen sprachlichen und kulturellen Identität, die in mancher Hinsicht als Erweiterung des ähnlich gelagerten byzantinischen

---

[3] I. Hausherr, Paul Évergétis a-t-il connu Syméon le Nouveau Théologien? *OCP* 23 (1957) 58–79, hat bereits darauf hingewiesen, dass es in der Synagoge des Paulos keine Hinweise auf eine Kenntnisnahme der Schriften Symeons gibt.

Problems – der *Romaiosyne* – gesehen werden kann. – Hanna Jacobsohn untersucht die wenigen erhaltenen „zweigeschoßigen" Gräber des 1994 restaurierten jüdischen Friedhofs von Chalkis (Euböa) und bietet zwei Erklärungen für die verborgene Anbringung der – in Übersetzung mitgeteilten – hebräischen Inschriften an, eine vordergründige, nämlich den Versuch, Vandalismus hintanzuhalten, und eine (m. E. wahrscheinlichere) religiöse, die Gleichheit im Tode zum Ausdruck zu bringen. – David Jacoby hebt die Bedeutung des Vertrages von 1082 (und der Folgeverträge) für die byzantinischen Kaufleute hervor, die dadurch gewissermaßen zu „Aussenseitern" in Byzanz geworden seien[4]. Er zeigt, wie die byzantinischen Händler auf ihre Ausgrenzung im einzelnen reagierten (etwa: Geschäftsverbindungen, auch in Verbindung mit Eheverträgen, Erwerb der venezianischen bzw. genuesischen Staatsbürgerschaft durch Byzantiner oder Gasmulen), ohne dass es zu einer grundsätzlichen Statusänderung gekommen wäre: Zwar bedurften die *Italian insiders* stets bis zu einem gewissen Maße auf den lokalen Märkten der *Byzantine outsiders*, doch blieben sie ihnen aufgrund der Privilegien und der politischen Entwicklung überlegen. Unabhängig von der Schlüssigkeit der Darstellung und der Ergebnisse glaube ich, dass man in diesem Fall nicht von „Aussenseitern" im eigentlichen Wortsinn sprechen sollte, da weder aus ihrer eigenen noch aus fremder Sicht die besondere Gruppenzusammengehörigkeit der Minorität in Bezug auf eine Majorität definiert werden kann. – Paul Magdalino schließt an den vorangehenden Beitrag insoferne an, als aus seiner Sicht die italischen Kaufleute zu einer der zahlreichen Aussenseitergruppen im Konstantinopel des 12. Jahrhunderts gehören, zu denen freilich auch alle Romäer zählen, die nicht in Konstantinopel geboren oder seit langem integriert sind. So sucht Magdalino die besondere Identität des Konstantinopler Romäers gegenüber den „anderen" Romäern (den *exotikoi* des Eparchenbuches) herauszuarbeiten; auch hier stellt sich die Frage, ob man von „Aussenseitern" sprechen soll. – Der Darstellung der Stifter auf Wandmalereien in Kirchen, besonders in Kappadokien, Mazedonien und Zypern, widmet sich Lyn Rodley; Verf. sieht keine konzeptuellen Unterschiede zwischen provinziellen und hauptstädtischen Stifterbildern. Den beigegebenen Skizzen entnimmt man, dass die Stifter, die die Kirche oder die Stiftungsurkunde darbringen, vor Christus knien, vor der Mutter Gottes oder dem Heiligen aber stehen.

Anschließend Beiträge zur Literatur: Roderick Beaton zeigt anhand von *Hysminias und Hysmine*, dass der byzantinische Roman des 12. Jh.s sich über das Zeit-Raum-Modell des hellenistischen Romans hinwegsetzt und es spielerisch integriert, um subjektive Erlebnis- und Traumerfahrungen der Protagonisten an seine Stelle zu setzen, die auch reflektiert werden können, wenn diese an sich selbst das Anders-Werden erfahren. – Elizabeth Jeffreys behandelt den professionellsten und bekanntesten Aussenseiter der Byzantiner, Digenis Akritas, indem sie die Wörter *xenos* und *monos* (und zugehörige Termini), vornehmlich auf der Basis der Versionen Grottaferrata und Escorial, näher untersucht und – bei erwartungsgemäß beachtlichen Unterschieden – selbst hier wörtliche Gemeinsamkeiten der beiden Versionen nutzbar machen kann, etwa wenn Digenis behauptet, sein Mädchen nicht wegen ihrer Mitgift, sondern nur ihrer selbst wegen (*mone*) geheiratet zu haben. – Charlotte

[4] Grundsätzlich weist Jacoby im Zusammenhang mit den byzantinischen Kaufleuten auf den Mangel an Selbstzeugnissen (Briefen, Vertragskopien) hin und widerlegt die einseitige Forschungsprämisse, dass die byzantinische Elite sich bis zum 14. Jh. vom Handel ferngehalten habe. Zu seiner Argumentation (S. 131) passt, dass *archontes* lange vorher in den Verdacht geraten konnten, an Preistreibemaßnahmen beteiligt zu sein (Eparchenbuch 16.4).

Roueché charakterisiert zunächst den Kekaumenos durch dessen vier (!) *pappoi*, deren unterschiedliche ethnische und politische Zuordnung der Autor als bewusster *Romaios* wohl bewusst offen lässt. Die anschließende Untersuchung der auf Fremde bezogenen Ratschläge des Kekaumenos erweist diesen als in der klassischen rhetorischen Bildungstradition stehenden Ratgeber für ebenfalls Gebildete: Sein Byzantinertum beruht auf einer „cultural identity with no connection to ethnicity". – Geoffrey Greatrex ist dem Rätsel Prokop auf der Spur: Die Anekdota, ursprünglich als Teil des Geschichtswerkes geplant, aber nach dessen Abschlüssen (Buch VII, dann VIII) nicht publiziert, da Justinian noch am Leben war,[5] beweisen: Wäre Prokop der langlebigere gewesen, dann sähe man ihn als ganz normalen klassizisierenden Historiker; daher sei sowohl das Konzept der Kaiserkritik in Byzanz, als auch die Position der Kaisergegner unter den Senatoren und Prokops selbst zu überdenken; letzterer war kein Aussenseiter.

Der Beitrag von Liliana Simeonova zeigt, inwieweit die Interpretation durchaus bekannter Sachverhalte durch eine semiotische Betrachtungsweise bereichert werden kann, wo die Symbolsprache der Byzantiner lediglich innerhalb des christlichen Kulturkontexts wirksam werden konnte und wo sie sich transkulturaler, die christliche Symbolik überschreitender Zeichen bediente, die auch von Muslimen und Heiden verstanden wurden, wie etwa der luxuriösen Ehrengeschenke (Seidenkleider, Pretiosen, Geld), der reichen Ausstattung des Kaiserpalastes oder der erlesenen Speisen beim kaiserlichen Bankett. Manchmal scheint die Verf. (S. 231ff.) die Sprache der Quellen nicht ganz richtig dekodiert zu haben, z.B. hinsichtlich der Essensqualität bei Hof: Denn Harun ibn Yahya ist lediglich durch Eide davon zu überzeugen, dass er wenigstens kein Schweinefleisch essen muss, und Liutprand von Cremonas „Lobpreis" der kaiserlichen Tafel troff von Hohn wie der *haedus pinguis* von *Garum*. – Paul Stephenson betont angesichts des Klassizismus der Autoren des 11. und 12. Jh.s bei Völker- und Ländernamen (ausgehend von Theophylaktos von Ochrid und den Bulgaren) die Notwendigkeit, nicht bei der Feststellung des „distorting mirror" einzuhalten, sondern den Ursachen für den Gebrauch einer verschlüsselten Sprache nachzugehen.

Der vorliegende Band bringt viel Neues, darunter manches, was weiter zu verfolgen ist, und dies in sorgfältiger Druckgestaltung; es zeigt sich aber auch, dass nicht alle diejenigen „Aussenseiter" sind, die infolge der Begeisterung über einen „neuen" Forschungsgegenstand zunächst als solche gesehen werden: Sich selbst fremd mag jeder Mensch werden, besonders in einer seelischen Belastungssituation, und auch Aussenseiter mag man dadurch werden. Die behandelten Gruppen überzeugen nicht sonderlich, sie können zudem beliebig vermehrt werden: Geisteskranke, geistig Behinderte, körperlich (durch Krankheit oder Verstümmelung) Beeinträchtigte, Angehörige verpönter Berufsgruppen, … Am Ende bleiben die Mönche und die Nonnen – dass diese *strangers to themselves* sind, überrascht nicht, es ist ihr métier; waren sie aber *byzantine outsiders*?

Johannes Koder

[5] Zu dieser Frage vgl. den Beitrag von J. Signes über „Prokops Anekdota und Justinians Nachfolge", in diesem Band, S. 47–82.

David Jacoby, Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean. *Variorum Collected Studies Series:* CS 703. Aldershot, Ashgate 2001. ISBN 0-86078-844-X.

Seit mehr als vierzig Jahren widmet sich D. Jacoby der intensiven Erforschung der Geschichte des Byzantinischen Reiches, der Kreuzfahrerstaaten in der Levante und des gesamten östlichen Mittelmeerraumes; nachdem bereits in den Jahren 1975 (Société et démographie à Byzance et en Romanie latine. London), 1979 (Recherches sur la Méditerranée orientale du XIIe au XVe siècle. Peuples, sociétés, économies. London), 1989 (Studies on the Crusader States and on Venetian Expansion. Northampton) und 1997 (Trade, Commodities and Shipping in the Medieval Mediterranean. Aldershot) Aufsatzsammlungen von ihm erschienen sind, ist der nun vorliegende Band sein fünfter Beitrag zu der Reihe der *Variorum Collected Studies Series*, ein eindrucksvolles Zeugnis für die wissenschaftliche Fruchtbarkeit und große Schaffenskraft des Gelehrten. Das hier anzuzeigende Buch vereinigt in sich zehn Arbeiten, die zwischen den Jahren 1989 und 1998 erschienen sind, hinzu kommt eine Erstpublikation; neben der unentbehrlichen Einleitung und einem "Addenda and Corrigenda" betitelten Abschnitt, der im wesentlichen dem Voranschreiten der historischen Forschung Rechnung trägt, ist besonders die Existenz eines zwölfseitigen Gesamtindex zu loben, der die Benutzung der Textsammlung in entscheidendem Maße vereinfacht.

D. Jacoby ist unbestritten der beste Kenner des Judentums in der byzantinischen Welt; aus diesem Grunde ist es ebenso naheliegend wie begrüßenswert, daß einige der im hier vorliegenden Band enthaltenen Arbeiten dieser wichtigen religiösen Minderheit innerhalb des Byzantinischen Reiches gewidmet sind. Schon der erste Beitrag *What do we learn about Byzantine Asia Minor from the Documents of the Cairo Genizah?* aus dem Jahre 1998 führt in die Thematik ein und offenbart, daß die in der Genizah aufgefundenen, aber bislang nur unvollkommen ausgewerteten Quellenzeugnisse noch zahlreiche wichtige Informationen über Migration und Siedlungsverhältnisse der Juden in Byzanz, ihre Sprache sowie sie betreffende Aspekte der Realienkunde besonders zwischen dem elften und der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts enthalten. Der etwa fünfzigseitige, bereits 1993 veröffentlichte Aufsatz *Les Juifs de Byzance: une communauté marginalisée* dürfte als *die* grundlegende Arbeit über die Juden im Byzantinischen Reich schlechthin einzuschätzen sein, ihre Kenntnis ist für einen jeden Wissenschaftler, der sich mit der Fragestellung beschäftigt, eine *conditio sine qua non*. Teilaspekte dieser Abhandlung werden in den Studien *The Jews of Constantinople and their Demographic Hinterland* von 1995 sowie *The Jewish Community of Constantinople from the Komnenan to the Palaiologan Period* von 1998 aufgegriffen und sinnvoll vertieft; durch die drei letztgenannten Arbeiten werden die "klassischen" Studien über das Judentum in Byzanz aus der Feder von A. Sharf (Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. London 1971), J. Starr (The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204. Athen 1939) und St. Bowman (The Jews of Byzantium 1204–1453. Alabama 1985) entscheidend ergänzt und teilweise auch zu Recht korrigiert. Die erstmals veröffentlichte Abhandlung *The Jews and the Silk Industry of Constantinople* unterstreicht die Verankerung der Juden in der Produktion byzantinischer Luxusgüter, eine Beteiligung, die freilich nur (in nicht lückenloser Kontinuität) in der früh- und mittelbyzantinischen Zeit anzutreffen ist und nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzritter im Jahre 1204 nicht mehr belegt werden kann. Dem Seidenhandel ist auch der inhaltsreiche und umfassend dokumentierte Überblicksartikel *Silk crosses the Mediterranean* aus dem Jahre 1997 gewidmet, der dem Leser als "preliminary draft of a comprehensive study on the transfer of silk from the Eastern Mediterranean to the Latin West in the Middle Ages and on the economic context

of this process" präsentiert wird, womit ein wissenschaftliches Vorhaben in Aussicht gestellt wird, auf dessen Realisierung man mit Spannung warten darf.

Die übrigen Arbeiten des vorliegenden Sammelbandes behandeln unterschiedliche Aspekte der Präsenz der italienischen Seemächte, allen voran Venedigs, im östlichen Mittelmeerraum. Der im Jahre 1997 erstmals veröffentlichte Aufsatz *Byzantine Crete in the Navigation and Trade Networks of Venice and Genoa* verdeutlicht, daß die große Mittelmeerinsel ungeachtet ihrer bedeutsamen Produkte, vor allem des hier hergestellten, hochgeschätzten Käses, erst im frühen zwölften Jahrhundert für die Venezianer von Interesse wurde, für Genua sogar noch später, dies ein Resultat der aufgrund widriger Naturgegebenheiten nicht unproblematischen Anfahrt, die die üblichen Schiffahrtsrouten zunächst an der Insel vorbeiführte. In dem 1993 publizierten Beitrag *The Venetian Presence in the Latin Empire of Constantinople (1204–1261): the Challenge of Feudalism and the Byzantine Inheritance* geht D. Jacoby ebenso wie in dem fünf Jahre später herausgegebenen Artikel *Venetian Settlers in Latin Constantinople (1204–1261): Rich or Poor?* auf unterschiedliche Gesichtspunkte des venezianischen Lebens im Lateinischen Kaiserreich von Konstantinopel ein, unterstreicht auch die bedeutende Rolle, die venezianische Händler in verschiedenen Städten im Marmarameergebiet, beispielsweise in Rhaidestos, in Kallipolis oder in Lampsakos gespielt haben. Die schon 1989 vorgelegte, mit 44 Seiten recht umfangreiche Abhandlung *From Byzantium to Latin Romania: Continuity and Change* stellt eine grundlegende Einführung in die Frühzeit des Lateinischen Kaiserreiches dar, während die im Jahre 1997 erstmals veröffentlichte Studie über *Italian Migration and Settlement in Latin Greece; The Impact of Economy* einen höchst bedeutsamen Aspekt der Regionalgeschichte zum Thema hat, darlegt, daß die vielfältigen Aktivitäten der lateinischen Kaufleute und Bankiers seit dem 13. Jahrhundert auch für den Aufschwung der Viehzucht und Landwirtschaft in dieser Region von erheblicher Bedeutung gewesen sind, womit aber wiederum in wechselseitiger Abhängigkeit für eine Belebung des Handels gesorgt wurde.

Wie schon die vier vorhergehenden Textsammlungen, so ist auch "Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean" ein höchst bedeutsames Arbeitsinstrument, durch das der Zugriff auf die ohne Ausnahme niveauvoll geschriebenen und in Fragen des byzantinischen Judentums wie der Wirtschafts- und Sozialgeschichte unbedingt zu berücksichtigenden, aber unglücklicherweise teilweise an entlegenen Orten publizierten und deshalb nicht ohne Mühe zu beschaffenden Arbeiten D. Jacobys in entscheidendem Maße vereinfacht wird. Wir blicken einem sechsten Sammelband bereits in froher Erwartung entgegen.

Andreas Külzer

Basile Atsalos, La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine. Première partie: Termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture (*Hellenika, Parartema* 21). Thessalonike, University Studio Press 2001. 322 S. ISBN 960-12-1004-0.

Drei Jahrzehnte nach seinem ersten Erscheinen ist das Werk zur Terminologie des byzantinischen Buchwesens in einem photomechanischen Nachdruck wieder aufgelegt worden. Der Band wurde zwar um ein Vorwort des Verfassers und einen Anhang erweitert (S. 7f. bzw. 293–322: 18 Rezensionen zur 1971 erschienenen ersten Ausgabe), auf eine Anfügung der nachfolgenden Arbeiten des Verfassers, insbesondere zu Pergament (*Hell* 24, 1971, 5–32; 25, 1972, 78–102), wurde hingegen verzichtet.

Michael Grünbart

Studia Nazianzenica I edita a Bernard Coulie (*Corpus Christianorum – Series Graeca* 41, *Corpus Nazianzenum* 8). Turnhout, Brepols – Leuven, University Press 2000. XI, 291 S. ISBN 2-503-40412-x*

Studia Nazianzenica I is a collection of essays devoted to the history of textual transmission and the reception in medieval times of Gregory of Nazianzus. Gregory is the focus of much recent scholarship, as his feverish self, the intricate diffusion of his texts, and his profound influence on Byzantine thought render him a subject *par excellence* for anyone interested in pre-modern cultures[1]. The volume under review originates from an international and interdisciplinary project dedicated to Gregory, a project based in the *Institut Orientaliste, Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze* of the *Université catholique* in Louvain-la-Neuve[2]. The primary aim of the *Centre* is the critical edition of Gregory's works, their translations in medieval languages other than the original Greek, and their numerous medieval commentaries. The project is a broad undertaking, entailing an in-depth study of the entire *Rezeptionsgeschichte* of the Nazianzen[3]. Within this framework, the book is a presentation of aspects of the *Centre*'s activities, works-in-progress, and research products, forming a substantial contribution to both the study of Gregory of Nazianzus and philological research in general.

The collection begins with a short preface by Bernard Coulie who sets the parameters of the collection and introduces all recent publications of the *Centre* through a detailed bibliographical list (pp. v–xi). The twelve articles that follow are ordered in the following sequence: studies in variant readings, manuscript tradition, metrical annotations, scholia, interpretation, translations, and, lastly, art. The volume concludes with an index of all mentioned manuscripts (Arabic, Armenian, Georgian, Greek, Latin, and Syriac) and a table of contents.

---

* The present review was written in Oslo at the *Centre for Advanced Study* of the *Norwegian Academy of Science and Letters*, while I was participating in the research group "Aesthetics and Cognition" which focused on Gregory of Nazianzus. I wish to express here my sincere thanks to the *Centre* and to the directors of the group, Jostein Børtnes and Tomas Hägg, for their hospitality.

[1] See e.g. the recent book by John Anthony McGuckin (St. Gregory of Nazianzus: an Intellectual Biography. Crestwood, N.Y. 2001), several articles in the volume Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity (*The Transformation of the Classical Heritage* 31), edited by Tomas Hägg and Philip Rousseau (Berkeley 2000), or recent work by Neil McLynn (e.g.: A Self-Made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzen. *Journal of Early Christian Studies* 6 [1998] 463–483) and Susanna Elm (e.g.: A Programmatic Life: Gregory of Nazianzus' Orations 42 and 43 and the Constantinopolitan Elites. *Arethusa* 33 [2000] 411–427).

[2] *Studia Nazianzenica* are published in one of the two series of the *Centre:* The *Corpus Nazianzenum*, directed by Bernard Coulie, Justin Mossay, and Martin Sicherl for the *Corpus Christianorum. Series Graeca* (Turnhout, Brepols). The other series are the *Forschungen zu Gregor von Nazianz*, directed by J. Mossay and M. Sicherl for the series *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* (Paderborn, Munich, Vienna and Zurich).

[3] For more information about the *Centre*, its activities and recent publications, one may consult its remarkable web page: http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be. Among other things, one may find there an up-to-date bibliography on Gregory, which was of much help for the writing of this review.

The first article, "Extraits de l'homélie *in magnum Athanasium* de Grégoire de Nazianze dans le *cod. Taurinensis Bibl. Nat. Univ. gr.* B. VI. 41" (pp. 1–13), is a fine example of how extracts (isolated words or phrases) from Gregorian orations found in commentaries may help to identify variations of the original text. Justin Mossay edits such extracts from the *Oration on the Great Athanasius* (or. 21) preserved in a badly damaged, yet admirably restored, codex now located in Turin. The manuscript was produced sometime in the fourteenth or fifteenth century and contains extracts from twelve homilies of Gregory followed by commentary. The latter derives mostly from Basil the Lesser[4], the tenth century bishop of the Cappadocian Caesarea, and is to be dated to the first tumultuous years of young Constantine VII Porphyrogenitus' reign[5]. The here edited extracts are significant because they sometimes diverge from the seventeenth century edition of Gregory by the Maurists (which was later reproduced in the *Patrologia Graeca*)[6]. As Mossay notes however, these extracts are also important because they reflect a manuscript tradition that is related to Basil's commentary and the cultural atmosphere of the so-called Macedonian Renaissance.

The second article by Véronique Somers, "La stichométrie des collections complètes des *Discours* de Grégoire de Nazianze" (pp. 15–50), is devoted to the study of stichometry in manuscripts that preserve the complete collection of Gregory's homilies. Stichometry was an ancient tradition of standardizing the length of a text by indicating at its end the number of its "στίχοι" (for prose texts a "στίχος" was the average Homeric line, consisting of about 34–38 letters). This practice was still alive during Late Antiquity, but oscillated in the Middle Ages. Somers studies twenty-four manuscripts, mostly dating to the tenth century, that still preserve the calculation of lines and are copies of earlier, now lost, Greek manuscripts. This research should be seen as a continuation of Somers' recent study of Gregory's manuscript tradition[7]. Furthering her book, Somers investigates here external marks on manuscripts in order to determine whether these marks may help us establish classes within the complicated Greek tradition of Gregory's orations. As the author notes, the results are rather negative, revealing the limitations of the use of stichometry. Within the article, Somers amends previous work on stichometry by Ch. Graux (1878) and Th. Sinko (1917–23) and brings into consideration the study of stichometry of the Georgian and, more importantly, Syriac translations of Gregory.

Caroline Macé and Véronique Somers, with "Sur la beauté du livre et la contemplation du divin … Édition et traduction de quelques *adscripta* métriques des manuscrits de Gré-

---

[4] "ἐλάχιστος" in Greek; it is a medieval word-play, creating contrast to Basil *the Great.*

[5] The commentary itself is dedicated to Constantine (there is an allusion to Christmas 918; Constantine was then thirteen years old). On Basil's commentary see recently: T. Schmidt, Les Commentaires de Basile le Minime: liste révisée des manuscrits et des editions. *Byz* 70 (2000) 155–181.

[6] On the Maurists see D.-O. Hurel, Les mauristes, éditeurs des Pères de l'Église au XVIIe siècle, in: Les Pères de l'Église au XVIIe siècle. Actes du colloque de Lyon, 2–5 octobre 1991 (ed. E. Bury – B. Meunier). Paris 1993, 117–134; see also D.-O. Hurel, The Benedictines of the Congregation of St.-Maur and the Church Fathers, in: I. Backus (ed.), The Reception of the Church Fathers in the West: from the Carolingians to the Maurists. Leiden–New York 1997, II 1009–1038.

[7] Histoire des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze (*Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain* 48). Louvain-la-Neuve 1997.

goire de Nazianze" (pp. 51–68), record aspects of the culture that surrounded the copying of Gregory's texts; they record the "intellectual and material pre-occupations of the Byzantine world" (p. 68). The authors edit and translate seven short poems[8] (six of which were hitherto unedited) that they divide into two groups. Remarks about the manuscripts and the metrical quality of the verses as well as a perceptive analysis of the poems surround the edition.

The first group ("On the beauty of the book") consists of three poems: the first two of these are preserved in a manuscript from the monastery of Iviron, on Mt. Athos (tenth century)[9], while the third poem in a Paris manuscript (tenth-twelfth century?). The three poems introduce their respective manuscript and its contents, mentioning the name of either the copyist (Ignatios in the Iviron poems) or the donor (*patrikios* Nikephoros in the Paris text). They, thus, resemble other common forms of manuscript annotation, such as colophons. As the authors remark, however, these poems differ from colophons in that they contain very little information about the possessor or the copyist. Their focus lies elsewhere: they are presentations of the book as both a spiritual and material object. Each poem formulates a glorification of the copy and offers justifications for its riches. While fitting into the general medieval context of the *manuscript*'s spiritualization, these poems deviate from similar monastic short notes as they add apologies for the high quality of the book's external appearance. Written in an erudite high language and with careful adherence to metrical rules these poems express, as is correctly stated in the article, intellectual and aristocratic ideals. Furthermore, the authors are right in pointing out how these poems reveal medieval notions of the book as a "double" entity: a combination of text and matter, content and form, aural and visual perception[10], and even (it may be added) masculinity and femininity[11].

---

[8] Or rather, epi-grams, in the sense of poems that precede and introduce a text. For an edition of other similar poems see V. Somers, Quelques poèmes en l'honneur de S. Grégoire de Nazianze: édition critique, traduction et commentaire. *Byz* 69 (1999) 528–564.

[9] In the relevant bibliography given in fn. 6, p. 52, there are two minor typographical errors: Π. ΣΩΤΗΡΟΥΔΗΩ should read ΣΩΤΗΡΟΥΔΗΣ and ἑλληνικών should read ἑλληνικῶν.

[10] As the second poem stresses (p. 57), the reader is to enjoy fully ("κατατρυφάω") both the dogmas of the texts and the spectacles of the manuscript: the reader is both to listen and see.

[11] In the second poem (p. 57), the book presents itself by way of introducing its creators: Gregory, the author, and Ignatios, the copyist. In a manner of speaking, they represent the parentage of the book (*cf.* the verb "γεννᾷ" in the first line). It is revealing that their names are replaced in the third and fourth lines by the masculine πατήρ (a pun on Gregory as both the church father and the father/progenitor of the text) and the feminine "γραφή" (instead of "ὁ γράφων" or "ὁ γραφεύς"). Furthermore, while both creators are male, their contribution differs in its gendering. Gregory produces discourse with his *intellect* and provides the *divinity* ("θειότης") of the discourses, while Ignatios decorates the text through his *desire* and his writing furnishes the text with *pleasure* ("τερπνότης"). Intellect opposed to desire and divinity opposed to pleasure are gendered polarities in Greek literature; for the former, which is a more general and common theme, see e.g. F. Zeitlin, Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature. Chicago–London 1996, 112 and *passim*; for the latter, a more concrete

The second group ("On the contemplation of the divine") consists of four poems preserved in an Athos (tenth century) and a Sinai (eleventh-twelfth century) manuscript. The first three poems are attested in both manuscripts. The fourth poem attested in the Sinai codex, and previously published by Sajdak, is here being re-edited as it appears in the Sinai version. As is noted in the article, this group of epigrams is different from the previous one in that these poems are written in a less attentive manner with respect to meter and, most importantly, in that they all follow iconographic depictions of Gregory (one illustration in the Athos manuscript, several in the Sinai one)[12]. These epigrams also differ with respect to their content as they focus on the spiritual content of Gregory's speeches. Each poem is a declaration of Gregory himself who proclaims the spiritual value of the book (perceived as a passage to a higher realm), and urges the reader toward prudence as the necessary requirement for comprehension.

As the authors rightly conclude, these small specimens of the "literature of the margins" show how this diverse type of writing is precious for our understanding of Byzantine culture. The fact that this article has so deftly drawn attention to them should be appreciated.

Notes on the translation:

pp. 55–56, line 7: I would remove the comma after "ἀνδρῶν"[13] and translate "heroic men", *i.e.* martyrs

p. 58, line 3: perhaps one is to change "κλῆσις" into "κλῆσιν", as being the object of "φερόντων"

–, line 6: the authors are correct in translating "τῷ φιλοτίμῳ" as competition. A similar competition between "τρόπος" and "πόθος" is noted in a letter by Theodoros the Studite (ep. 148.5–6; ed. Fatouros): καί γε νενίκηκεν ὁ πόθος τὸν τρόπον.

The fourth article, "The Early Scholia on the Sermons of Gregory of Nazianzus" (pp. 69–146), continues the theme of Gregory's reception, captured in this case in *scholia*, the pre-modern form of footnoting. Jennifer Nimmo Smith offers an apparently preparatory introduction to the "extremely cogent" need for a "full text of all the Scholia, theological discussions and glosses alike" (p. 88) on Gregory's texts. The author reviews scholarship on the genre of scholia in general and scholia on Gregory's orations in particular. In Smith's opinion, the scholia on Gregory's texts may be seen as "the earlier history" of the practice of placing text and comment on the same page; a practice attested primarily after the introduction of minuscule, in the late eighth to ninth centuries. Smith focuses on a particular group of early scholia, the so-called *Scholia Alexandrina*. These were written presumably by writers of an Alexandrian origin as early as the sixth century. Smith prints

wording, *cf.* Philostratus, *Her* 697.26–29, where "θεῖος" and "τερπνός" are employed in similar contrasting and gendered terms.

Gender categories are a significant aspect of the culture of the book, as one also sees in one of the epigrams of the second group (p. 64, poem no. 3), where the reading of Gregory's texts is resembled to acquiring a weapon: the "sword" of Gregory's readers is an intellect ("νοῦς") that saves from all evil. The spiritually enlightened mind as a weapon is a common metaphor of masculinity in Byzantine typological imagination; see e.g. Maximos the Confessor, *Quaest. et Dub.* 48.40–47 (ed. Declerck) or Michael Psellos, *Orat. Pan.* 2.725–736 (ed. Dennis).

[12] A reproduction of these images would have been a welcome addition to the article.

[13] "ἄνδρες ἥρωες" is a common phrase, to be found several times in both Homer (e.g.: *Il.* 13.346, *Od.* 4.268) and Hesiod (e.g.: *Op.* 159, *Sc.* 19).

many of these scholia, comments on their content, and translates them into English. The article ends with detailed tables of the scholia as they appear in previous editions (by Piccolomini [1879] and Bruckmayr [1940]).

Suggestions with regard to translation:

p. 81, Picc. 113: "there exist also porticos with three stories, as e.g. …"

p. 82, passage no. 4: "the recently appeared Tritheists rely … in order to avow both three essences and three gods"

p. 83, passage no. 5: "By *metropolis* he means here Caesarea. For Caesarea was …"

p. 93, first passage: "instead of 'lamps' (masculine)" (λύχνους is accusative plural corresponding to λύχνα)

p. 97, passage no. 2: "one should consider how the word is meant"

p. 100, passage no. 9: "As there are so many divergences from the text attested in the exemplars, which were compared (or: made available), the philologist is to conclude nothing based on his preference (or: is to gather together without proposing anything of his own), and thus read …"

p. 101, passage no. 12: "for the precise knowledge of the readers".

Minor typographical errors:

p. 80, Picc. 112: εὐθείαις instead of εὐηθείαις?

p. 82, Picc. 80: ὁ τότε *τῆς* καθ' ἡμᾶς instead of ὁ τότε καθ' ἡμᾶς?

p. 95, third passage at the end: οὐκ instead of οὐχ?

p. 99, passage no. 8: ἱκέτευον instead of ἱκετεύον

p. 100, passage no. 10: μήτε instead of μῆτε?

p. 105, lemma no. 3: ὁ instead of ἡ?

p. 110, lemma no. 195: ταμιεῖα instead of ταμεῖα?

p. 111, lemma no. 202: φρυκτωρεῖ

p. 112, lemma no. 228: ἐπὶ παντὸς.

p. 112, lemma no. 236, second line: μηδὲ

p. 120, lemma no. L35: ὀργὴν

p. 125, lemma no. V60: ἡττώμενον

p. 137, lemma no. 5.7: ἱστουργικῆς.

The Scholion quoted in p. 83 (passage 6; Picc. 161; see also p. 91, fn. 67) is to be found with a slightly different wording in *Suda*, lambda 772. The Scholion on "τενάγεσιν" (p. 94) is to be found, again with a slightly different wording, in the lexicon on Gregory's orations that survives in the codex *Oxon. Barocc. Gr.* 50 ed. J. Sajdak (Anonymi Oxoniensis lexicon in orationes Gregorii Nazianzeni, in: Symbolae Grammaticae in honorem I. Rozwadowski. Krakow 1927, 153–177, repr. in K. Latte et H. Erbse (ed.), Lexica graeca minora. Hildesheim 1965, 166–190: tau.187.2–5). The word "τέναγος", which is defined in ancient lexica on various authors, is also to be found in scholia to Plato's *Timaeus* with a very similar wording (Ti.25d; ed. Greene).

The fifth article, "Expliquer Homère par Homère. Nicéphore de Constantinople philologue et rhéteur" (pp. 147–173), invites the reader to examine yet another aspect of Gregory's reception, that of interpretation. Kristoffel Demoen investigates the use of Gregory at the time of the iconoclastic controversy[14]. The focus is the patriarch of Constantinople and main supporter of the veneration of icons, Nikephoros, who employed Gregory's texts in order to establish orthodox ideology. Demoen sheds light on Nikephoros' hermeneutic

[14] *Cf.* K. Demoen, The Theologian on Icons? Byzantine and Modern Claims and Distortions. *BZ* 91 (1998) 1–19.

theory and practice by examining his interpretation of particular citations of Gregory used by iconoclastic opponents. Nikephoros uses references from Gregory's own work to elucidate the misinterpreted phrases; as Nikephoros himself put it: "δεῖ γὰρ ἐκ τῶν ὁμολογουμένων τὰ δοκοῦντα ἀμφίβολα λύεσθαι" (p. 153). Elsewhere Nikephoros elaborates on the immediate context of the citation; what he beautifully calls: "τὸ ἀγχίθυρον κείμενον" (p. 156). In addition, as Demoen demonstrates with several examples, Nikephoros makes an eloquent iconolater of Gregory, if anachronistically. This, however, is ironically contrary to Nikephoros' own view of proper reading. An improper reader is one who either stops at the letter of the text or one who changes the meaning of the text in order to fit one's own desire (p. 156: "πρὸς τὸ οἰκεῖον περιέλκουσιν βούλημα")[15]. Therefore, when judged by his own principles, Nikephoros himself, although learned[16], often reads improperly. This occurs because in many cases rhetorical manipulation of meaning seems, beside context-criticism, equally useful to Nikephoros. Demoen rightly points to this use of rhetoric by calling Nikephoros a "*rhéteur*" in the title of this well-documented article.

The remaining six articles of the volume involve translations of Gregory's orations into various medieval languages of the Christian Orient[17]. Since the reviewer is not competent in any of these languages, this section will be limited to brief presentations.

"Grégoire de Nazianze dans la tradition syriaque" (pp. 175–183) by Claude Detienne is a presentation of the Syriac translations of Gregory's work and his further presence in Syriac literature (through the Syriac 'Massora' [a philological handbook], commentaries, along with a translation of the Greek *vita* etc.). The author offers an assessment of the current state of relevant research.

"Un texte sur l'entrée du Christ à Jérusalem attribué à Grégoire de Nazianze en arménien" (pp. 185–199) by Bernard Coulie, Caroline Macé, Joseph Mroz, and Jean-Louis Simonet is an edition of an oration dedicated to Palm Sunday written in Armenian and attributed to Gregory of Nazianzus in the manuscript that preserves the text. The text is here also translated in its entirety into French.

Jacques Grand'Henry and Laurence Tuerlinckx, in "La version arabe des Discours de Grégoire de Nazianze" (pp. 201–226), present the translations of Gregory's orations into Arabic. The article is divided into three parts: (a) the background, context, and history of the Arabic translations, (b) a discussion of the Gregory's Arabic corpus itself, and (c) a presentation of the critical editions of the translations (including those completed, those in progress, and those planned).

Laurence Tuerlinckx is the author of the next article as well. "Sur l'heure de la mort et la sortie de l'âme du corps, apocryphe arabe attribué à Grégoire de Nazianze" (pp. 227–244) offers an edition with French translation of an apocryphal text attributed to Gregory

---

[15] In the eleventh century, Symeon the New Theologian makes a similar observation; see *Catech.* 15.53–56 (ed. Krivochéine).

[16] In the passage quoted at p. 162 e.g. Nikephoros makes use of vocabulary (see e.g. "κυριωτέρα ἀπόδειξις") that derives from Aristotle and Aristotelian commentaries as those of Alexander of Aphrodisias, Themistius, Simplicius, and John Philoponus.

[17] As is known, Gregory's work was translated while he was alive into Latin and very early after his death into Coptic (fifth century), Syriac (second half of the fifth century and first quarter of the seventh), Armenian (second half of the fifth century), and then into Arabic (tenth century), Georgian (primarily in the eleventh century), and Slavonic (eleventh and fourteenth).

and existing only in Arabic. The text is to be placed within the genre of moralizing literature that uses eschatological themes; a literary genre that, in the words of TUERLINCKX, was "very appreciated in the Arabic-Muslim world" (p. 228). The text exists in a quite fluid state, with numerous variants, and the author chose to edit here the version of the text, which is considered to be the most ancient. As the author notes, its language is vague and less elegant than the Arabic of the translation of the authentic orations of Gregory.

Bernard COULIE, in "Les traductions géorgiennes du Discours 1 par Euthyme l'Hagiorite et Ephrem de la Montagne Noire" (pp. 245–258), provides a comparison of two translations of Gregory's *Or.* 1 in Armenian. Both translations were made in the course of the eleventh century, the former by Euthymios (in Mount Athos, in the first years of the century), the latter by Ephrem (in the monastic community of the Black Mountain north of Antioch, at the last quarter of the century). COULIE renders both translations into Latin and successfully uncovers their different translation practices, which reflect different educational backgrounds, linguistic capabilities, and translation goals as well as varying expectations with respect to their readers. COULIE also relates the two translations to specific manuscript traditions of the original Greek.

The next article by Maia MATCHAVARIANI, "The Names of Christ in the Georgian Version of Gregory Nazianzen's Homily II by Euthymius the Athonite" (pp. 259–271), as its title indicates, is an examination of Euthymius' adaptation of Gregory's *Or.* 2. This adaptation is a reworking of the original text into a more "didactic" version, void of all rhetorical and theological passages. MATCHAVARIANI has focused her attention on the list of Christ's symbolic names in paragraph 98 of the original Greek text (ed. BERNARDI; p. 216–218). The author notes all existing differences, including alteration of order, number, and use of parallel sources, between the original and its adaptation by Euthymius and examines the characteristic features of the manuscript containing the Georgian version.

The last article of the collection, "Grégoire de Nazianze dans le décor monumental" (pp. 273–282), by Biljana TUTOROV addresses another aspect of Gregory's reception in Byzantium, the case of figurative arts. Here she presents some preliminary conclusions and results from yet an additional project within the *Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze* and focuses on depictions of Gregory in architectural paintings. In the post-iconoclastic period (ninth century onwards), Gregory is most often depicted with other Church Fathers in the sanctuary of churches and is rarely depicted alone; while scenes from his life that are common in manuscript illustrations are nowhere attested in churches. TUTOROV examines the developments of these depictions over time and at various locations offering detailed remarks on the evolution, types, and distinctively new late-Byzantine motifs.

This volume significantly advances the research of a seminal issue in Byzantine studies: the impact of Gregory of Nazianzus in the medieval world. The collection reflects a project in-progress, for it varies in the depth and breadth in which each topic is handled. This unevenness is natural, however, since in some cases the research of Gregory's reception has progressed significantly, while in others it is in its beginning. This collection of articles makes it quite evident that the medieval world was a *textual* culture that lends access to itself only through a philological approach that shows serious appreciation for this culture's density. It is my hope that the efforts of the *Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze* will continue to lead the way toward a philology that works with pre-modern texts in their totality, that is, not as fixed objects, but as dialogical entities. Perhaps we will never reach an "original" Gregory, or might it not be possible that the original Gregory can only be reached at the indefinite, unique point where the historical Gregory and his readers meet?

Eustratios N. Papaioannou

Éphrem de Nisibe, Hymnes sur la Nativité. Introduction par François Graffin, traduction du Syriac et notes par François Cassingena-Trévedy (*Sources Chrétiennes* 459). Paris, Les Éditions du Cerf 2001. 344 S. ISBN 2-204-06675-3.

Zum ersten Mal ist es jetzt möglich, die Hymnen „de Nativitate" Ephraims des Syrers († 373) in französicher Übersetzung kennenzulernen. Es handelt sich um dieselben 28 Hymnen, von denen E. Beck 1959 eine kritische Edition mit deutscher Übersetzung publizierte.[1] Laut Beck stammen sechzehn Hymnen gleicher Melodie sicher von Ephraim selbst (die Nummern V–XX der vorliegenden Ausgabe), überliefert in den ältesten der datierten Ephraimhandschriften. Was den Rest betrifft, seien die Hymnen I–IV und XXI–XXVI auf Grund der Handschriftentradition als echt zu betrachten. Für die Echtheit des Hymnus XXVII spreche sein Inhalt, aber er könnte auch wie der letzte XXVIII eine Strophenkompilation von authentischen Hymnen sein. Graffin ist nun der Meinung, dass nur die Hymnen I–XX höchstwahrscheinlich aus Ephraims Feder stammen und die acht letzten Kompilationen von authentischen Werken sind. Dass auch die dubiosen Hymnen in die französische Ausgabe aufgenommen worden sind, ist verständlich, weil sie ohne Zweifel Ephraimische Gedanken zum Thema „Christi Geburt und Erscheinung in der Welt" repräsentieren. Ein stilistischer Unterschied zwischen den „echten" und „dubiosen" Werken ist in der Übersetzung sowieso nicht zu bemerken.

Abgesehen von Hintergrundinformationen hinsichtlich Ephraims Person und Genius, der Handschriften und Editionen, der Komposition der Hymnen und ihres liturgischen Charakters, nimmt Graffin in der kurzgefaßten Einleitung die Themen auf, die für das richtige Verständnis der Art der Hymnen Ephraims am wichtigsten sind. Graffin zeigt, wie durchaus didaktisch und/oder polemisch die in den nächtlichen Vigilfeiern des hohen denḥā-Festes (Weihnachten-Epiphanie) gesungenen madrāshā-Hymnen sind und wie sie trotzdem Ephraims religiöse Einstellung und Spiritualität widerspiegeln. Die französische Übersetzung scheint mühelos den Ton und die Stimmung der Verkündigung der „Zither des Heiligen Geistes" getroffen zu haben.

Äußerst interessant ist diese Hymnensammlung wegen des Bildes, das sie von der Jungfrau Maria vermittelt. Der Kern der Sammlung (die Hymnen V–XX) gilt zwar als ein einzigartiges Dokument der frühesten Mariologie – „un monument hors pair de la mariologie primitive" –, aber die Mariengestalt, die Ephraim schildert, läßt sich keineswegs in doktrinären Aussagen fassen. Das macht auch Graffin klar. Er will betonen, daß in einer der zwei ältesten Sammlungen die Überschrift „Wiegenlieder des Mar Ephraim" (nuṣrātā dmar afrem) überliefert ist. Damit ist angedeutet, daß diese Weihnachtshymnen in sich Wiegenlieder einschließen, die Maria ihrem göttlichen Kind singt. Es ist unseres Wissens zum ersten Mal bei einem christlichen Autor, dass die mütterliche Zärtlichkeit Mariens und ihre Bewunderung vor dem Mysterium ihres Kindes zum Ausdruck kommt. Was Maria denkt, wenn sie ihr Kind stillt, umfaßt die Tiefe und Höhe, die ganze Natur und Schöpfung.

Die Emotionalität steht keineswegs im Widerspruch zu den fein formulierten Stellungnahmen zu aktuellen Streitfragen, die man von Marias Lippen hört. Viele verschiedene Themen sind mit der Jungfrau Maria verbunden, aber alle haben ihren Ausgangspunkt in

---

[1] Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate [*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 186, scriptores syri 82] 1–143 (syrischer Text), [CSCO 187, 83] 1–130 (deutsche Übersetzung). Louvain 1959. Alle Übersetzungen sind von Beck.

Christus. Was Ephraim durch Maria äußert oder ihr in den Mund legt, reflektiert die christologischen Diskussionen und Kontroversen des vierten Jahrhunderts. Es gab keine Mariologie im eigentlichen Sinne des Wortes. In dieser Hinsicht wird die Versuchung der Überinterpretation nicht immer vermieden, was sich besonders im Zusammenhang mit der Gottesmutterschaft zeigt (z.B. auf Seite 169 die Erläuterung von XI.2). Es ist jedoch praktisch, den Terminus „Mariologie“ anzuwenden, wenn man über alles, was in den Ephraimischen Texten auf Maria hinweist, referiert. In diesen Hymnen erhebt sich Marias Gestalt klar über alle anderen biblischen Figuren. Ihre Stellung im Heilsplan ist mit den messianischen Weissagungen der Heiligen Schrift typologisch begründet, was für Ephraim auch als Argument gegen Juden dient.

In den Hymnen, die zur Feier der Geburt des Herrn verfasst sind, ist natürlich das Hauptthema die Inkarnation – wie Gott Mensch wurde. Was das für die Menschheit bedeutet, versteht Ephraim wie Athanasius von Alexandrien. Die Formulierung, für die Athanasius berühmt ist (De Incarnatione 54, 3), lautet bei Ephraim folgenderweise (III.16): „(der deswegen) herabstieg, einer aus uns wurde, / damit wir Himmlische würden.“ Dieselbe Idee ist auch auf eine für die syrische Symbolik typischere Weise geäußert worden (I.99): „Heute hat die Gottheit sich selber der Menschheit eingeprägt, / damit auch die Menschheit sich schmücke / im Siegel der Gottheit!“ Die Bedeutung der Menschwerdung wird aber in vielen Fällen mit Hilfe von Maria erzählt. Außerordentlich schön ist dies im Hymnus XI ausgedrückt, wo Ephräm die Idee der *kenosis* benützt (XI.6): „Ein Wunder ist deine Mutter. / Eintrat in sie der Herr, / und er wurde zum Knecht. / Eintrat der Wortbegabte, / und er wurde stumm in ihr… (XI.7): Die Ordnungen verkehrte / der Schoß deiner Mutter. / Der Schöpfer des Alls / trat als Reicher ein / und kam hervor als Bettler. / Der Hohe trat ein / und kam hervor als Niedriger. / (Himmlischer) Glanz trat ein / und kam hervor, / gehüllt in verächtliche Farbe.“ Gleichfalls hat Ephraim die Definitionen des Gottmenschen mehrmals durch Maria geäußert, z.B. V.20: „Der Tag, da eintrat / Gabriel / bei mir Armen, / hat mich im Nu gemacht / zur Herrin und Magd. / Denn Magd bin ich / deiner Gottheit, / doch auch Mutter / deiner Menscheit, / O Herr und Sohn!“

Wie alle frühen Väter behandelt auch Ephraim den Anlass, der zur Inkarnation führte. Dadurch kommt er zur Frage nach Evas Schuld (XVII.6): „Höhle und Grab / wurde Eva / für die verfluchte Schlange. / Weil in sie eindrang, / um darin zu wohnen, / ihr böser Rat …“ Nach dem Modell, das wir zuerst von Justinus Märtyrer und dann in geschliffener Form von Irenaeus kennen, wurde Maria die zweite Eva, die die Sünde, die Eva begangen hatte, „korrigierte“. Auch Ephraim stellt dies fest (XX.23): „Die Frauen mögen danken / jener reinen Maria; / Denn durch Eva, ihre Mutter / war groß geworden ihre Schmach; / nun aber ist durch Maria, ihre Schwester, / ihr Glanz gewachsen.“ Die jungfräuliche Geburt bedeutet eine neue Schöpfung, die Wiederherstellung des ersten Adam – so stellt die Sache Ephraim dar (z.B. VII.11, XVII.11, 12). Aber er erweitert diese Idee auf interessante Weise und kommt damit sehr nahe an Gregorius von Nyssa (De Virginitate II.2.18–27) – nämlich, dass es jedem möglich ist, nach dem Vorbild der Maria Christus im Geist zu gebären (z.B. IV.130): „Das Heilige wohnte im Mutterleib / körperlich, / und es wohnte im Geiste, / geistig … (IV.132) … Es wohnt in den reinen (Jungfrauen), / wenn sie es (so) wahrgenommen haben.“ Im asketischen Unterricht muss diese Idee eine der fundamentalen gewesen sein, weil sie immer wieder in den Texten auftaucht. Es ist wahrscheinlich, dass gerade diese Idee die Verehrung Mariens und dadurch ihren Kult gefördert hat. Leider ist unsere Kenntnis davon zu gering, aber die Ephraimische Hymnographie mag von großer Bedeutung für die asketische Ideologie und die Einstellung zu den Jungfrauen in der Gesellschaft gewesen sein. Es ist eine bekannte Tatsache, dass die Hymnen Ephraims auf die griechische Hymnographie

Einfluss hatten. Eine Klärung der Frage, wie „Ephraimisch“ eigentlich das Marienbild der griechischen Hymnen ist, würde viel von der Entwicklung der frühesten Mariologie ans Licht bringen. Ein Beispiel dafür: Hat die paradoxe Formulierung „Gefäß des nicht fassbaren Gottes“ (χώρα ἀχωρήτου),[2] die auf Marias Schoß hinweist, ihren Ursprung in der syrischen Schoßsymbolik oder stammt sie aus der griechischen Philosophie?

Jeder Hymnus hat seine eigene Einleitung, verfaßt von Cassingena-Trévedy. Die Erläuterungen sind detailliert und gründlich. Ephraims Hymnen sind inhaltlich außergewöhnlich reich. Ihre poetische Kraft ist enorm. Deswegen müssen Kommentatoren sich auf das Wesentliche konzentrieren, aber darüber hinaus haben alle drei bisherigen Editoren, E. Beck, K. E. McVey und Cassingena-Trévedy, auch ihren persönlichen Eindruck von Ephraim vermitteln können.[3] Und es ist gut so – Ephraim gewinnt.

Leena Mari Peltomaa

---

[2] Akathistos Hymnos, 15.6. Die Übersetzung von J. Koder, Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen, Herr. Hymnen der orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Meloden, Wien 1996, 200.

[3] De Nativitate 61–217 in: K. E. McVey, Ephrem the Syrian, Hymns [*The Classics of Western Spirituality*], New York 1989.

Anna Maria Taragna, Logoi historias. Discorsi e lettere nella prima storiografia retorica bizantina (*Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica* 7). Alessandria, Edizioni dell’Orso 2001. 278 S. ISBN 88-7694-495-8.

Mehr als Herodot bettet Thukydides Reden und auch Briefe in den Handlungsablauf seiner historischen Darstellung ein und macht sie „weitgehend kompositorischen (und das heißt: historiographischen) Zwecken dienstbar“.[1] Thukydides bezieht in seinem Geschichtswerk in dem vieldiskutierten Kapitel I 22 zu seiner Arbeitsweise Stellung, was zum Verständnis seiner und insgesamt antiker Historiographie bzw. deren Rezeption unerläßlich ist. Darin werden die streng zu unterscheidenden Bereiche der ἔργα und λόγοι diskutiert. Die ἔργα sind die Wahrnehmungen der Menschen, die sich oft sehr genau erforschen lassen (je weiter zurück sie liegen, desto schwieriger wird es, Vorgänge authentisch zu rekonstruieren). Die öffentlichen Reden hingegen lassen sich nie so genau wie die ἔργα recherchieren, es gelingt nur, die Tendenz des Gesagten festzuhalten. Doch Thukydides beließ es nicht dabei, sondern erfand bei der Nachzeichnung dieser Tendenz noch einen eigenen Wortlaut dazu, eine Vorgangsweise, die bis heute nicht endgültig interpretiert ist. Ein Erklärungsansatz ist, daß es sich bei den Reden um Musterreden, also um ein rhetorisches Ideal, handelt.[2]

---

[1] O. Luschnat, Thukydides der Historiker. RE Suppl. XII (1970) 1085–364, 1162, Z. 22f.

[2] S. dazu R. Leimbach, Militärische Musterrhetorik. Eine Untersuchung zu den Feldherrenreden des Thukydides. Stuttgart 1985.

Daß die frühbyzantinischen Historiker (Prokopios von Kaisareia, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokattes) stilistisch und sprachlich von den Archegeten der Geschichtsschreibung beeinflußt wurden, hat die Forschung schon lange erkannt und vielfältig analysiert. Nicht nur in der Wortwahl lehnt man sich an die Klassiker an,[3] auch Adaptionen bestimmter Ereignisse (z.B. Pestschilderung) werden vorgenommen.[4] Doch geht die *imitatio* weit darüber hinaus, wie Anna Maria Taragna in ihrer bei Enrico V. Maltese verfaßten Dissertation zeigen kann.[5]

Nach einer Zusammenstellung von Passagen aus griechischen Historikern (Le teorie sul logos storiografico), wo es um das zeitgenössische Verständnis der Historiographie bei Historikern (Thukydides, Polybios, Diodoros Sikeliotes) und Rhetorikern (Dionysios von Halikarnassos, Lukianos, Markellinos) geht, untersucht T. die drei klassischen frühbyzantinischen Geschichtsschreiber mit jeweils genauer Auflistung der einzelnen Typen von λόγοι.[6] Der ergiebigste Autor ist aufgrund seines Werkumfanges naturgemäß Prokopios, der insgesamt 165mal λόγοι in seine Schilderungen einbaut und somit am regelmäßigsten zu diesem Gestaltungselement greift. Bei ihm ist auch eine Unterteilung in die einzelnen Redegenera am einfachsten möglich: πρεσβευτικοὶ λόγοι, στρατιωτικοὶ λόγοι und συμβουλευτικοὶ λόγοι. Bei Agathias hingegen haben die spärlichen Reden und Briefe dokumentarischen Charakter, dienen also weniger als Kompositionselement in seiner Darstellung.

T. legt mit ihrem Buch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Rezeption antiker Historiographie vor, und es zeigt sich einmal mehr, daß die frühbyzantinischen Historiker ihre Vorbilder nicht einfach als Steinbruch (für die stilistische Gestaltung) benutzten, sondern sich der Archegeten wesentlich komplexer bedienten.

Michael Grünbart

---

[3] Z.B. E. Schwyzer, Die sprachlichen Interessen Prokops von Cäsarea. In: Festgabe H. Blümner. Zürich 1914, 303–17 oder H.J. Diesner, Eine Thukydides-Parallele bei Prokop (Thuk. II 65, 9 und Prokop Bell. Goth. I 12, 51). *Rheinisches Museum für Philologie* 114 (1971) 93–4.

[4] Z.B. J. Dräseke, Thukydides' Pestbericht und dessen Fortleben. *Sokrates* 68 (1914) 181–9.

[5] Ein Blick in das Literaturverzeichnis bei T. läßt die Entwicklungsstufen in der Forschung klar erkennen. – Fast gleichzeitig mit der Untersuchung T.s erschien J.D. Frendo, Three Authors in Search of a Reader. An Approach to the Analysis of Direct Discourse in Procopius, Agathias and Theophylact Simocatta. In: Claudia Sode – Sarolta Takács (Hrsg.), Novum millennium. Studies on Byzantine history and culture dedicated to Paul Speck; 19 December 1999. Aldershot 2001, 123–35, der einige Stellen unter narratologischen Aspekten diskutiert. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf S. Hornblower, Narratology and Narrative Techniques in Thucydides. In: S. Hornblower (ed.), Greek Historiography. Oxford 1994, 131–66, den T. in ihre Studie nicht miteinbezieht.

[6] Verzeichnis auf S. 221–241: 165 Fälle bei Prokop, 11 bei Agathias und 29 bei Simokattes.

Corpus Christianorum, Thesaurus Patrum Graecorum (CCTPG). Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. Turnhout, Brepols: B. Coulie – B. Kindt, Thesaurus Procopii Caesariensis, De Bellis, Historia arcana, De Aedificiis. XCIV + 467 S. + 53 Microfiches. 2000. ISBN 2-503-50859-6. € 508. – B. Coulie – P. Yannopoulos – B. Kindt, Thesaurus Theophanis Confessoris, Chronographia, Index nominum. XII + 80 S. 2000. ISBN 2-503-51078-7. € 75. – B. Coulie – B. Kindt, Thesaurus Asterii Amaseni et Firmi Caesariensis. XX + 100 S. + 13 Microfiches. 2001. ISBN 2-503-51264-X. € 132. – B. Coulie – B. Kindt, Thesaurus Basilii Caesariensis. LI + 525 S. + 120 Microfiches. 2002. ISBN 2-503-51098-1. € 940.

Seit 1990 erscheint als Ergänzung zur *Series Graeca* des *Corpus Christianorum* der *Thesaurus Patrum Graecorum* in Einzelteilen. Nachdem zunächst die Werke des Gregor von Nazianz, Leontios von Konstantinopel, Pseudo-Dionysios Areopagites, Amphilochios von Ikonion, Pseudo-Nonnos, die Ökumenischen Konzile und Theophanes Confessor bearbeitet wurden, erfolgte die Weiterführung durch die obengenannten Bände. Der Nutzen dieses *Instrumentum studiorum* besonders gegenüber dem amerikanischen TLG, der neuerdings ebenfalls Konkordanzen zu einzelnen Werken – nicht gesamten Autoren – ermöglicht, besteht in der Lemmatisierung. Deutlich wird dies ferner durch die Beigabe rückläufiger Wörterverzeichnisse; hinzu kommen noch nützliche textkritische und lexikographische Vorbemerkungen. Im Unterschied zu üblichen Konkordanzen – man vergleiche etwa die zu den Pseudepigraphen des Alten Testaments (Denis 1987) oder die zu Libanios (Fatouros-Krischer-Najock 1987, 1989, 2000) – hat man sich aus naheliegenden Gründen der Ökonomie für Mikrofiches entschieden, die dann zu den einzelnen Wörtern und Wortformen die Zitate mit Kontext bieten, aber auch einen rückläufigen Index. Es stellt sich freilich die Frage, ob nicht der Normalverbraucher, d. h. der Nichtbesitzer eines Lesegeräts, jedoch selbstverständlich Besitzer eines Computers, den Text mit Hilfe des letzteren lieber gleich im TLG aufsuchen wird. Ganz ohne die Editionen selbst wird man natürlich in beiden Fällen nicht auskommen können; nur dort findet sich ja der kritische Apparat.

Der Aufbau ist folgendermaßen: Vorwort, Einleitung (Editionen, Lemmatisierung, Korrekturen, Bibliographie, besondere Behandlung einzelner Lemmata, Wortstatistik), als Hauptteil die „enumeratio lemmatum et formarum“; dann auf den Mikrofiches der „Index lemmatum a tergo ordinatorum“, die „tabula frequentiarum lemmatum“, der „index formarum et lemmatum“ sowie die eigentliche Konkordanz „concordantia lemmatum et formarum“. Dabei gibt es fallweise Unterschiede; so ist der Namenindex zu Theophanes (nicht so wie der zu Prokop) erfreulicherweise mit Stellenangaben versehen und daher unmittelbar benutzbar.

Nun aber einige Bemerkungen zu den einzelnen Bänden:

Asterius und Firmus:

Zu S. VIII Anm. 9 sei bezüglich des Asterios „Sophistes“ darauf hingewiesen, daß W. Kinzig in den *Vigiliae Christianae* 50 (1996) 401–415 und sonst öfters diesen Beinamen mit guten Gründen für unseren Schriftsteller in Zweifel gezogen hat. Zu S. XIV (Pape-Benseler) ist zu bemerken, daß die 3. Auflage 1863–70 erschien und 1911 nur nachgedruckt wurde. Am wichtigsten der „Index des lemmes particuliers“ (XVI–XIX). Dazu zwei Bemerkungen: καρτερίσας ist sicherlich nicht haltbar; ὀλιγορημοσύνη findet sich auch bei MethAg 16 (vgl. die Abk. zum LBG), „attestée uniquement chez Astérius“ trifft daher in diesem Fall nicht zu.

Theophanes, Index nominum:

Im Unterschied zu Prokop wird hier bei den Namen leider auf kein einschlägiges Werk verwiesen (wie TIB, ODB), insbesondere auch nicht auf das Vorkommen in der PLRE, die laut Anm. 23 auf S. VIII immerhin für die Datierung zu Rate gezogen wurde. Jetzt wäre freilich auch ein Vergleich mit der neuen Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (PmbZ) interessant.

Prokop:

Auf S. XXI hätte für Hierokles die neuere kritische Ausgabe von Honigmann (Brüssel 1939) zitiert (und verwendet) werden müssen. Dieser Band soll zum Anlaß genommen werden, den Sinn der Abtrennung der Zahlwörter (S. 464–7 N-δέκα – N-χίλιοι, dazu Ortsnamen XCII–XCIII) überhaupt in Frage zu stellen. Nicht nur, daß eine solche Separierung grundsätzlich sprachwissenschaftlich abzulehnen ist, erscheint sie auch noch insofern als inkonsequent, als die Multiplikativa (δίς, εἰκοσάκις, τετράκις) sowie die Kollektiva (δεκάς, μυριάς, χιλιάς; vgl. E. Schwyzer, Griechische Grammatik I 596–8) sehr wohl im Hauptteil rangieren.

Basilius:

Auf S. XIII der Einleitung erfahren wir von einer technisch bedingten Beschränkung auf maximal 30 Buchstaben für ein Lemma. Dem fällt bei Basilius zwar nur ein Wort zum Opfer, es würde aber im Bereich der Byzantinistik (Konstantin Rhodios!) zu ein paar Einbußen mehr führen (Extremfall LBG S. 50 ἀκτινοχρ., Wort mit 47 Buchstaben). S. XV ψαλμολογία findet sich auch bei Theodor Studites (Stud. zur byz. Lexikogr. 136), außerdem ist die Vita des Neilos des Jüngeren statt nach der alten, interpolierten nur nach der neuen Ausgabe von Giovanelli (1972) zu zitieren; nicht nur hier merkt man, daß die Bearbeiter in der byzantinischen Philologie nicht so ganz zu Hause sind. Auf derselben Seite wäre außer auf den rückläufigen Index von Buck-Petersen noch auf den von Bauer-Felber (zu Lampe) hinzuweisen; Anm. 39 verbessere –τρια. Zur Bibliographie ist zu bemerken: Wenn man schon neben Liddell-Scott (und Adrados) das Lexikon von Bailly zitiert, dann hätte das viel neuere von Montanari (1995) noch weit mehr Anrecht auf Berücksichtigung; gänzlich veraltet ist die unter Bekker genannte Edition von Paulus Silentiarius etc. (in diesem und ähnlichen Fällen könnte künftig ein Blick in das Abkürzungsverzeichnis des LBG helfen); Gaisford's Etymologicum Magnum ist für die Buchstaben α–β durch das Etymologicum Genuinum überholt (Lasserre-Livadaras 1976–92); nach Kroll hat Pingree 1986 den Vettius Valens ediert; Lampe ist 1968 nicht nachgedruckt, sondern fertiggestellt worden; für das NT hätte man eher die nur griechische Neubearbeitung von 1998 (27. Auflage) erwartet; das Lexikon des Hesych hat Latte bis Omikron neu ediert (1953–66); schließlich hat Dawe den Philogelos 2000 neu herausgebracht. Nun zum „Index des lemmes particuliers": καταμελῳδέω mit einer weiteren Stelle im LBG. Die Überlegungen zu den angeblich korrupten Formen κονιπίζω / -ιάζω sind hinfällig, vgl. κωνωπιάζω LBG, ähnliches gilt für μο(υ)χλιάζω „schimmlig werden" (vgl. Kriaras). Eine Neuausgabe der Halieutica Oppians verdanken wir F. Fajen (Stuttgart 1999). παιδογονέω auch bei Balsamon I 1045D; zu einzelnen weiteren, bis jetzt sonst unbelegten Wörtern (προδιαμορφόω etc.) wird das LBG Nachweise bringen können, wie etwa zu χειρέργιον (S. L), das sich auch aus zwei anderen Schriften (AASS Nov III 566A; *AnBoll* 26 [1906] 164,31) belegen läßt. Bezüglich der Zahlwörter gilt dasselbe wie oben zu Prokop, wobei allerdings auf die zusätzliche gesonderte Anführung der nur mit Zahlbuchstaben überlieferten Briefnummern (S. 517–525) hinzuweisen ist; vgl. δεκάς, δίς, δωδεκάκις, ἑξηκοντάκις, ἑπτάκις, μυριάκις, μυριάς, πεντηκονάκις, τετράς, τετραχῇ, τριάς, χιλιάς. Ein besonders „pikanter" Fall ist das Lemma τρίτος (S. 517), weil die dazugehörende Adverbialform τρίτως im Hauptteil (S. 472) nach τρίς, τρισσάκις und unmit-

telbar vor τριχῇ steht. Druckfehler gibt es – wie offenbar in allen Bänden dieser Reihe – nur höchst selten, umso mehr fällt daher die Überschrift S.LI „DONNÉES SATISTIQUES" ins Auge.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß für die lateinische Reihe des *Corpus Christianorum* die Situation insofern günstiger ist, als schon vor über zehn Jahren eine eigene CD (Cetedoc Library of Christian Latin Texts = CLCLT) geschaffen wurde, die ein Durchsuchen der entsprechenden Textbände nach sämtlichen Wörtern bzw. Wortformen bei allen Autoren oder nur bestimmten Werken ermöglicht, was wie beim TLG durch einen vollständigen alphabetischen Index entscheidend erleichtert wird.

Erich Trapp

Engelbert Winter – Beate Dignas, Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz (*Studienbücher. Geschichte und Kultur der Alten Welt*. Hrsg. K. M. Girardet und K. Strobel). Berlin, Akademie Verlag 2001. 334 S. ISBN 3-05-003451-3. € 34,80.

Diese Einführung in die Beziehungen zwischen Rom, Byzanz und dem Sasanidenreich erschien als fünfter Band der Reihe „Studienbücher. Geschichte und Kultur der Alten Welt". Als Ziel dieser Reihe wird im Herausgebervorwort die Schaffung eines „in die Vertiefung von Fragestellungen wie Methoden führenden Arbeitsinstruments" unter anderem für „akademischen Unterricht und Studium" angegeben. Im Mittelpunkt soll der „exemplarische Charakter und die beispielhafte Erschließung von Quellen" stehen.

Das Werk von Engelbert Winter und Beate Dignas wird diesem Anspruch großteils gerecht. Der am Beginn stehende Darstellungsteil (21–71) bietet nach einer Einführung zu der Auseinandersetzung zwischen West und Ost als historischem Phänomen (21–23) auf 46 Seiten einen Überblick über die Beziehungen zwischen Rom und dem Iran, beginnend mit der Partherzeit (25–35), der als umfangreichstes Kapitel die Darstellung der Auseinandersetzungen im 4. Jh. (37–51) sowie kürzere Abschnitte zum 5. Jahrhundert (54–57), dem 6. Jahrhundert (57–65) und dem 7. Jahrhundert (66–71) folgen.

Als Hauptstück des Buches schließt der Materialteil (75–271) an, der in sieben Abschnitten (1. Außenpolitische Zielvorstellungen, 75–85; 2. Die militärischen Konflikte, 87–140; 3. Die diplomatischen Lösungen, 141–181; 4. Die Arabienpolitik der Großmächte, 183–204; 5. Gemeinsame Interessen – Ursachen anhaltender Konflikte, 205–227; 6. Religionspolitik der Großmächte – Christentum und Zoroastrismus, 229–250; 7. Informationsaustausch zwischen West und Ost, 251–271) die ausgewählten Textquellen und materiellen Zeugnisse (insgesamt über 70) thematisch ordnet und meist ausreichend kommentiert. Für die Übersetzungen aus dem Mittelpersischen und Parthischen trug Ph. Huyse Sorge, M. Springberg -Hinsen für jene arabischer und syrischer Quellen.

Im Anhang (275–334) findet sich die Bibliographie, eine Königsliste der sasanidischen Herrscher, eine Zeittafel, ein (wenig hilfreiches) Glossar, das Abbildungsverzeichnis, ein Index der übersetzten Quellen und ein Stellen-, Namen-, Ort- und Sachregister. Das Buch bietet einen recht guten ersten Überblick zur Thematik und liefert eine erfreuliche Bandbreite an Themen – vor allem die Abschnitte zur Reichsideologie der Sasaniden, der Arabienpolitik, dem Handel und dem Grenzschutz im Kaukasus (Abschnitt 5), der Religionspolitik und dem kulturellen Austausch zwischen Rom und Persien sind besonders hervorzustreichen.

Anlass zur Kritik aus byzantinistischer Sicht findet sich in den Abschnitten über die kriegerischen und diplomatischen Ereignisse. In Relation zur Schilderung der Auseinandersetzung zwischen Rom und den Sasaniden im 4. Jh. werden die folgenden drei Jahrhunderte recht kurz abgehandelt – mit einigen Fehlern und meist ohne Beachtung der neueren Literatur. Ausführliche Besprechung findet der Text von Menander Protektor zum Fünfzigjährigen Frieden von 562 (164–177), doch bleibt die für den erneuten Kriegsausbruch zwischen Byzanz und den Sasaniden nicht unbedeutsame Streitfrage der Oberhoheit über das kaukasische *Svaneti* unerwähnt.[1] Genauere Angaben zum für Byzanz so bedeutsamen Friedensschluss von 591 und den damit verbundenen territorialen Veränderungen an der Grenze zwischen den Großmächten fehlen, obgleich der an dieser Stelle zitierte Goubert hier schon leicht die grundlegende Information hätte liefern können.[2] Für die Feldzüge des Xusrō II. folgen die Verfasser (ohne Angaben von Quellen) der Darstellung des Theophanes Confessor und nehmen bereits in den Jahren 608 bis 610 die ersten Vorstöße der Sasaniden über den Euphrat an (S. 137–138) – tatsächlich dürften diese erst nach dem Sturz des Phokas 610 stattgefunden haben, wie Flusin im Kommentar zur Vita des Anastasios des Persers und – ihm folgend – Mango und Scott in der englischen Übersetzung des Theophanes (die den Verfassern des Buches offenbar entging) darlegen.[3] Auch werden Herakleios „umfassende Reformen des Heeres und der Verwaltung als Folge der so genannten byzantinischen Themenverfassung“ zugeschrieben (67) – als neueste Literatur zu der Entstehung der Themen werden F. G. Maier, Die Verwandlung der Mittelmeerwelt (Fischer Weltgeschichte, Bd. 9), Frankfurt am Main 1980 und N. G. Garsoïan, Byzantium and the Sasanians, in: Cambridge History of Iran. Cambridge 1983 angegeben. Ein Blick in das Lexikon des Mittelalters (J. Koder, Thema, LexMA 8, 1997, 615–616) hätte die Verfasser hier kurz über die neuen Ansätze zu dieser Frage in Kenntnis gesetzt.

Daneben muss die Vernachlässigung armenischer Ereignisse, armenischer Quellen und der Sekundärliteratur zu diesen Themen festgestellt werden. So wird für 290 die Einsetzung des Arsakiden Tiridates III. als König in (West)Armenien festgestellt (47), obwohl der an dieser Stelle zitierte Kettenhofen sich recht überzeugend gegen eine Einsetzung des Tiridates (ob es der „III.“ war, ist ebenfalls zweifelhaft) vor der ins Jahr 293 zu datierenden Paikuli-Inschrift ausspricht. Als gesichertes Ergebnis der Forschung wird die Annahme des Christentums durch Tiridates bald nach dem ins Jahr 298 datierten Frieden von Nisibis (von dem der Arsakidenkönig ausgeschlossen worden sei) und als Ziel des Feldzuges des Maximinus Daia 312 (Eusebios, Hist. Eccl. IX, 8,2; 8,4) Großarmenien angegeben (152, Anmerkung 496) – sowohl Kettenhofen als auch jüngst Seibt haben überzeugende Argumente gegen diese Ansichten vorgebracht.[4]

---

[1] Zu Svaneti: W. Seibt, Westgeorgien (Egrisi, Lazica) in frühchristlicher Zeit, in: R. Pillinger (Hrsg.), Die Schwarzmeerküste in der Spätantike. Wien 1996, 137–144 mit Karte auf Tafel 36. D. C. Braund, Georgia in Antiquity. Oxford 1994, 311–314.

[2] P. Goubert, Byzance avant l’Islam 1: Byzance et l´Orient sous les successeurs de Justinien. L’Empereur Maurice. Paris 1951, 162–164 und 291–298.

[3] B. Flusin, Saint Anastase le Perse et l’histoire de la Palestine au début du VIIe siècle. 2: Commentaire. Paris 1992, 80–82. C. Mango – R. Scott, The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Oxford 1997, 425, Anmerkung 3.

[4] E. Kettenhofen, Tirdad und die Inschrift von Paikuli. Kritik der Quellen zur Geschichte Armeniens im späten 3. und 4. Jh. n. Chr. Wiesbaden 1995, 137–138 und 160–163. W. Seibt, Der historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung

Die seit Asdourian mehrmals wiederholte Annahme einer Teilung von Großarmenien zwischen Rom und den Sasaniden im Jahr 377 wird auch von Winter und Dignas aufgegriffen, wiewohl sie in den (ohnehin nicht zitierten) Quellen keine Bestätigung findet und auch in der neueren Literatur zu diesem Thema abgelehnt wird. Unerklärlich bleibt die Annahme, das den Sasaniden unterstellte Ostarmenien sei zu jener Zeit „zum größten Teil noch zoroastrisch“ gewesen (112–114).[5] Für das Verhältnis zwischen Rom und den Sasaniden relevante Ereignisse der armenischen Geschichte wie die Absetzung der armenischen Arsakiden als Könige in Persarmenien 428 und die Aufstände unter Vardan Mamikonean von 450 – 451 und Vahan Mamikonean gegen den Großkönig sucht man vergeblich. Wichtige Quellen in armenischer Sprache wie Buzandaran Patmut‘iwnk‘, Łazar P‘arpec‘i oder Sebēos, die – vor allem die letztgenannte – für die Beziehungen zwischen den beiden Großmächten als wertvolle Ergänzung dienen, werden trotz der Existenz moderner englischer Übersetzungen weder in der Darstellung noch in der Bibliographie angeführt.[6]

Wohl ist das Buch eine verdienstvolle Zusammenstellung verschiedener Aspekte der Beziehungen zwischen den beiden Großmächten der Spätantike, doch mindern die Nichtbehandlung neuerer byzantinistischer und armenologischer Literatur und das vollständige Fehlen der armenischen Quellen den Wert des Werks als Einführung und einführende Quellenkunde. Hierzu wird man weiterhin auf die Arbeiten von Felix, Dodgeon/Lieu und – seit kurzem – Greatrex/Lieu zurückgreifen.[7]

Johannes Preiser-Kapeller

Armeniens bzw. der Taufe König Trdats (ca. 315), in: Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9. bis 12. Dezember 1999) (*Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik* IX). Herausgegeben von W. Seibt, Wien 2002, 125–133. Viel eher ist eine Einsetzung von Tiridates als König in Armenien als Folge des Vertrags von Nisibis zu vermuten.

[5] P. Asdourian, Die politischen Beziehungen zwischen Armenien und Rom von 190 v. Chr. bis 428 n. Chr. Freiburg 1911. Zwar plante Šāpūr II. schon 375 die Teilung Armeniens, besetzte das Land und übergab 376 einer römischen Gesandtschaft auch „regiones in eadem Armenia“, doch geschah dies gegen den Willen des Kaisers Valens, der vielmehr ein militärisches Vorgehen gegen die Sasaniden in Armenien plante (Ammianus Marcellinus 30, 2, 1–8). Von einer formellen Teilung des Landes in gegenseitigem Einverständnis ist also keine Rede, 377 als Datum eines solchen Abkommens wird sowohl von B. Gutmann, Studien zur römischen Außenpolitik in der Spätantike (364–395 n. Chr.). Bonn 1991, 182–189 als auch G. Greatrex, The Background and Aftermath of the Partition of Armenia in A. D. 387. *The Ancient History Bulletin* 14, 1–2 (2001) 35–48, abgelehnt.

[6] Übersetzungen: The Epic Histories Attributed to P‘awstos Buzand (Buzandaran Patmut‘iwnk‘), trans. and comm. N. G. Garsoïan. Cambridge, Mass. 1989. R. W. Thomson, The History of Łazar P‘arpec‘i. Atlanta 1991. The Armenian History attributed to Sebeos. trans., with notes by R. W. Thomson. Historical Commentary by J. W. Howard-Johnston. Assistance from T. Greenwood (*Translated Texts for Historians* 31). Liverpool 1999.

[7] W. Felix, Antike literarische Quellen zur Außenpolitik des Sāsānidenstaates (*Österr. Ak. D. Wiss., Veröffentlichungen der Iranischen Kommission* 18 = *Phil.-Hist. Kl., Sitzungsberichte* 456), Band 1 (224–309). Wien 1985. M. H. Dodgeon–N. C. Lieu (Hsrg.), The Roman Eastern frontier and the Persian Wars (AD 226–363). A documentary History. London 1991. G. Greatrex–N. C. Lieu (Hsrg.), The Roman Eastern frontier and the Persian Wars (AD 363–628). A narrative Sourcebook. London 2002.

I.N. Kazazes – T. A. Karanastases, Επιτομή του Λεξικού της μεσαιωνικής ελληνικής δημώδους γραμματείας 1100-1669 του Εμμανουήλ Κριαρά. Τόμος Α′, Α-Κ. Thessalonike, Κέντρο ελληνικής γλώσσας 2001. 635 S.

Nun liegt der erste Band der komprimierten Fassung des allbekannten Lexikons von Kriaras vor, nachdem bereits 1997 ein Provisorium zum Kappa vorgestellt wurde. Alles was in der Einleitung über die moderne elektronische Aufarbeitung und den praktischen Zweck (mit Recht ist der zu erwartende schulische Nutzen hervorgehoben) gesagt wird, leuchtet unmittelbar ein. Was jedoch die Byzantinistik zweifellos mehr bewegen muß, ist einerseits die Frage der Arbeitsökonomie im Hinblick auf die erhoffte Fertigstellung – ein Lexikon, das nicht das ganze Alphabet umfaßt, kann niemals eine weite Verbreitung erwarten –, und anderseits die wissenschaftliche Bewertung der Epitome. Was den ersten Punkt betrifft, so drängt sich natürlich der Gedanke auf, daß bei anderer Prioritätensetzung inzwischen schon mindestens ein weiterer Band des Hauptwerks vorliegen könnte. So bleibt abzuwarten, inwieweit die geplante Weiterführung der ausführlichen wie der verkürzten Version tatsächlich „pari passu“ (S. 9) in den kommenden Jahren gelingen wird. Anscheinend werden wir zunächst eher mit einem Teilband der Epitome zu Λ–Π (Anfang) rechnen dürfen, was für das LBG zur Folge hätte, daß es bei annähernd planmäßigem Fortgang bald eine wertvolle Stütze verlöre.

Nun aber zur Besprechung des Bandes. Auf die Einleitung, in der die Methodik der Verkürzung (Weglassen von Urkunden und hochsprachlichen Schriften, Reduktion der Stellenzitate etc.) erläutert wird, folgt ein – im Unterschied zum Hauptwerk – sehr übersichtliches Verzeichnis der Quellen und Sekundärliteratur (letzteres auf das Wichtigste beschränkt). Was man vermißt, ist die (nur selten aus dem Titel selbst hervorgehende) Datierung der Texte, ein ahistorischer Mangel, der die pädagogische Verwendung noch mehr als die wissenschaftliche beeinträchtigt. Leicht ist festzustellen, daß die Bearbeiter auch neue Editionen zusätzlich zitiert (und eingearbeitet) haben (z.B. die Achilleis 1999, die Βακτηρία αρχιερέων 2000, die Bearbeitung des AT und NT von Kartanos 2000). Hingegen vermißt man: W. Klein, Die Legende von Barlaam und Ioasaph als Programmschrift des Mönches Agapios Landos (Hamburg 1997); die Ausgabe der Chronik von Ioannina (Branuses, *Επετ. του Μεσ. Αρχ.* 12 [1962] 57–115) anstelle der alten von Cirac Estopañan (Ιστ. Ηπείρ., 1943), allerdings ein originaler Fehler von Kriaras; nicht hierher gehörig sind hingegen die hochsprachlichen Ποιήμ., es entspricht RacPoiem im LBG. Wenige Druckfehler: S. 20 Παιδιόφραστος Διήγησις, 31 Analecta, 34 Verpeaux. Nicht völlig klar sind die Auswahlkriterien für Β′ Μελετήματα – Συλλογές κειμένων (35–44), so könnte man von Alexiu den Sammelband Κρητικά Φιλολογικά (Athen 1999) ergänzen, hingegen ist Bekker 1849 eine Wiederholung von S. 23.

Nun aber zum eigentlichen Lexikon. Am wichtigsten ist natürlich für den Benutzer die Frage, was die Kurzfassung (nicht) bietet. Zunächst sind die zwei bedeutenden Positiva festzuhalten: ungleich bequemere Handhabung (ein Band statt 9 bzw. 14, wenn man die Nachträge mitrechnet), Einarbeitung der auf so gut wie alle Bände verteilten Ergänzungen. Was die Beschränkungen betrifft, so wurden konsequenterweise alle (eher) hochsprachlichen Werke weggelassen, die Kriaras anfangs mitberücksichtigt hatte (und die ja normalerweise im LBG Platz finden, wie etwa Manasses). Dann aber ist auch alles Wortmaterial aus Urkunden fortgeblieben, bei dem Kriaras den umgekehrten Weg ging (zuerst kaum, dann in stetig steigendem Maße herangezogen). Soweit es Dokumente des 12.–15. Jhdts betrifft, fällt diese verständliche Kürzung nicht ins Gewicht, da sie ins LBG gehören. Anders liegt der Fall bei metabyzantinischen, häufig volkssprachlichen Urkunden, deren Wegfall eine

bedauerliche Einbuße bedeutet (so fehlen etwa ἐξουσιάστρ(ι)α, ἐξωχώραφον, εὑρεσι(ο)λόγημα, εὑρεσιλογία, εὐχερίζομαι, ζουπόνι unter ζιπόνι). Außerdem fehlen aus der Chronik des Synadinos γλυκολόγος und εὔχαρος. Grundsätzlich kann die Epitome aber deshalb das große Lexikon für den wissenschaftlichen Gebrauch nur unvollkommen ersetzen, weil nicht bloß die Anzahl der Zitate verringert, sondern bei Nebenformen in der Regel auf sie ganz verzichtet wurde.

Fazit: Der Nichtgräzist wird dieses handliche Lexikon dankbar begrüßen; der Byzantinist und (Neo)gräzist wird es zum ersten Nachschlagen benützen, dann aber häufig das umfassende Hauptwerk konsultieren; beide schließlich werden mit Ungeduld auf die Fertigstellung dieses für die griechische Lexikographie epochalen Werkes von Kriaras warten.

Erich Trapp

Marc le Moine, Traités. I. II. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Georges-Matthieu de Durand, o.p.† (*Sources Chrétiennes* 445. 455). Paris, Les Editions du Cerf 1999. 2000. 418, 380 S. ISBN 2-204-06316-9, 2-204-06584-6.

In two volumes the late Georges-Matthieu de Durand has made the first critical edition ever of the complete so-called '*Corpus Marcianum*': together, both volumes contain ten out of twelve works cited under the name of Marcus 'Eremita' in *Clavis Patrum Graecorum* III, 6090–6101[1]. Included are *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria* (*CPG* 6094) and *De ieiunio* (*CPG* 6099), more or less certainly inauthentic though already in Photius' days transmitted together with Mark's authentic works[2]. Excluded are only the *Responsio Nicolai ad Marcum* (*CPG* 6095) and the definitely inauthentic *De temperantia* (*CPG* 6096). The dogmatic treatise *De incarnatione* (*CPG* 6101; also called "*Adversus Nestorianos*"), transmitted by only two witnesses, is published here for the first time together with the rest of the corpus, its *editio princeps*[3] having appeared too late to be incorporated in volume 65 of J.-P. Migne's *Patrologia Graeca*.

Each of the ten works edited here by de Durand is prefaced by an introduction, in which their contents, historical and theological context, their approximate date, etc. are discussed. Further remarks are found in numerous footnotes to the text. As is the custom

---

1 In de Durand's introduction, references to *CPG* seem to be altogether absent. See vol. I, pp. 7–8 for the Greek, Latin and French titles of the works, and for the abbreviations used.

2 See «codex» 200 of Photius' *Bibliotheca*, ed. R. Henry, Photius. Bibliothèque, III: «Codices» 186–222 (*Collection Byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé*). Paris 1962, pp. 97–99.

3 By A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, vol. I. Petrograd 1891, pp. 89–113, based on manuscript *Hierosolymitanus, S. Sabae 366* (edition reprinted and corrected, albeit by conjecture only, by J. Kunze, Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufsbekenntnis. Eine Monographie zur Geschichte des Apostolikums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Marcus Eremita. Leipzig 1895, pp. 6–30). An independent edition of *De incarnatione*, based on manuscript *Cryptoferratensis B a 19*, was made by J. Cozza-Luzi in *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. X. Rome 1905, pp. 195–252.

in the *Collection Sources Chrétiennes*, the Greek text is accompanied by a French translation on the opposite page.

The task of undertaking an edition of the '*Corpus Marcianum*' is not an easy one: even its author is a somewhat mysterious figure. In his introduction, de Durand has argued that the Mark concerned, instead of being a hermit in the desert of Egypt – as is suggested by part of the manuscript tradition –, rather was a monk in a large urban centre of Asia Minor, and a contemporary of the Council of Ephesos (431). Therefore the epithet 'monachus' is more appropriate than the traditional 'eremita'.

The Greek tradition as a whole shows a thorough contamination of the text and hardly any stability in the order in which the *opuscula* are transmitted. The editor hypothesizes that the extremely complex and contaminated tradition might have been caused by the fact that Mark himself has been constantly revising his works over a relatively long period of time, thus creating a number of archetypes. It is, of course, also possible that more than one scribe, especially in the spiritual and exegetical works, has felt incited to introduce variant readings or additions. Whatever the cause, as a result of the contaminated tradition de Durand has been able to distinguish a number of families of manuscripts – most of them linked with one of the great monastic centers of oriental christianity –, but has not come to identify any further relationships inside or between these families, let alone draw a general *stemma codicum* for any of the individual works. The result of all this for the Greek text, of course, is that it is a very eclectic one and to a large extent depends on the editor's own judgement.

In addition to the Greek tradition there is also a Syriac translation, the oldest, albeit partial witness of which dates to the year 533–534. A second witness of the Syriac translation, containing a larger number of works, dates from 769. The testimony of the Syriac has on more than one occasion been decisive in the choice of variants (see below).

From a philological point of view, de Durand's edition cannot possibly be seen apart from the same author's article *La tradition des œuvres de Marc le Moine*[4], also published posthumously, which contains a survey of all witnesses of both the direct and the indirect tradition known to the editor[5], as well as of the earlier editions. Also, the article contains the Greek and Syriac manuscripts' descriptions, which are absent from the edition in *Sources Chrétiennes*. Finally, it sketches the complexity of the tradition and the characteristics of the different families that have been isolated.

In addition, one should also take into account the first appendix to the second volume of the *Sources Chrétiennes* edition (vol. II, pp. 317–325; 'Essai de regroupement des

[4] In *Revue d'Histoire des Textes* 29 (1999) 1–37.

[5] One could add manuscript *Parisinus, Suppl. gr. 28* to the list (s. XIV, pap., 270 x 195 mm, 350 ff.; see Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits grecs, Troisième partie: Le Supplément grec, Tome I, Fasc. 1: N°s 1 à 50. Paris 1989, pp. 57–65): ff. 101–104: *De lege spirituali* (*Leg.*); ff. 104–108^v: *De his qui putant se ex operibus iustificari* (*Justif.*); ff. 108^v–112: *De paenitentia* (*Paen.*); ff. 112–120^v: *De baptismo* (*Bapt.*); ff. 120^v–125^v: *Ad Nicolaum* (*Nic.*); ff. 125^v–127: *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima* (*Consult.*); ff. 127^v–134^v: *Disputatio cum quodam causidico* (*Causid.*), followed by some works of Maximus the Confessor and Nicetas Stethatos (for a similar context, see de Durand's description of *Athous, Vatopedinus 57* [*Vm*] in *art.cit.*, p. 12; as is suggested by this resemblance, and as is confirmed by our own investigations into the text history of the works of Saint Maximus the Confessor, the Paris manuscript is a descendant of the Athos manuscript).

manuscrits'), which for each individual work presents the complexity of the manuscript tradition that in de Durand's article had already been unveiled as a characteristic of the complete corpus.

Only eighteen out of over fifty Greek witnesses described in the article have been retained in the critical apparatus of the actual edition[6]. The choice of these seems to go back to de Durand himself, but it could be called somewhat arbitrary. At any rate, no further criteria are given than that the eighteen manuscripts selected are the "most important and most complete witnesses"[7].

The same lack of justification is found in the choice between variants, especially in the case of apparently equal variants[8]. Here sometimes (as in *Ad Nicolaum* VII, 61–62 and of course throughout *De incarnatione*, only transmitted by two manuscripts) the editor's own judgement is decisive, while on other occasions (as in *De ieiunio* III, 11–12; *De Melchisedech* IV, 29–30 and X, 62) the Syriac translation seems to add a lot of weight. For these and similar cases the first appendix to volume II, dealing with the manuscript tradition of the individual works, would have been the appropriate place to explain the argumentation followed. Finally, in editing a text that has so many substantial variant readings, it would have been advisable to at least record the testimony of as many witnesses as possible, especially since it has been shown impossible to eliminate any witness at all on the basis of an actual *stemma codicum*. It would have been interesting to be able to consult also readings from witnesses that are considered less important, e.g. in another appendix or in a separate article. With all respect for de Durand's work and for his efforts to make Mark's works accessible to a larger public, sometimes the reader who wishes to look deeper into the text tradition and the critical apparatus gets the impression that he is left out on valuable or at any rate interesting information. Of course we have to take into account that a number of the shortcomings mentioned would in all probability have been remedied, had not de Durand's premature death prevented the edition from being revised by the editor himself before going to print.

The second volume of the edition has two annexes, the first of which has already been mentioned. The second (pp. 327–349) is a critical edition, based on five Greek manuscripts, of a short work *De effectu baptismi* (*CPG* 7817), traditionally attributed to a certain Hieronymus, who is tentatively characterized by de Durand as a moderate Messalian. The main purpose of this edition being present *in appendice* is for the reader to be able to compare the text with Marc's *De baptismo* (*CPG* 6093; ed. de Durand, vol. I, pp. 296–396), since according to the editor, Hieronymus' *De effectu baptismi* might well have provoked Mark to write his own *De baptismo*[9].

Volume II – and with it the complete edition – is then concluded by an index of Bible places and of the most important Greek words, as well as by a five-page list of 'errata' from volume I.

Bart Janssens

---

[6] A list of these eighteen, together with the *sigla* used, is found in vol. I, pp. 57–58.

[7] See the redactors' 'note préliminaire' in vol. I, p. 9, and the remark *ibid.*, p. 48, n. 1.

[8] It is remarkable that the editor without exception seems to speak of "faute" or "faute séparante", while often the phenomenon thus qualified is a substantial variant reading, possibly going back to a different archetype (see what has been said above about Mark's own revising of his works).

[9] See also the analysis of Mark's *De baptismo* on pp. 271–275 of volume I.

Ioannis Malalae Chronographia. Recensuit Ioannes Thurn (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 35 – *Series Berolinensis*). Berlin–New York, de Gruyter 2000. VII, 30*, 551 S., 2 Taf. ISBN 3-11-008800-2.

Die Chronik des Ioannes Malalas stellt in 18 Büchern die Geschichte von der Schöpfung der Welt bis zur Regierung Iustinians dar. Der Inhalt setzt sich grob wie folgt zusammen: In den Büchern I–VI behandelt Malalas die biblische Geschichte sowie die griechische „Urzeit" (die Mythologie); in den Büchern VII–VIII folgt die Geschichte der römischen Könige sowie der Diadochen. Daran schließt die römische Kaiserzeit bis Diokletian (IX–XII) sowie die frühbyzantinische Epoche (XIII–XIV) an. Die letzten vier Bücher sind der Zeitgeschichte gewidmet und stellen jeweils die Herrschaft eines Kaisers (Zenon, Anastasios, Justin, Justinian) dar.

Der Autor schreibt Geschichte für einen Bewohner der Stadt Antiocheia und erklärt in seinem Werk, woher die verschiedenen Spuren der Vergangenheit (Mauern, Monumente, Ortsbezeichnungen etc.) kommen. Man kann sich einen Spaziergang durch das Antiocheia des 6. Jh.s vorstellen, bei dem viele der von Malalas gelieferten Informationen als Antworten auf die Fragen interessierter Betrachter nach der Geschichte der Sehenswürdigkeiten gegeben werden. Sehr zu Recht vermutet man daher hinter einer der Hauptquellen des Malalas (dem vom Autor selbst genannten, jedoch sonst unbekannten Domninos) einen Text, der in seiner Natur den *Patria Constantinopoleos* vergleichbar ist. Daß hierbei Mythos mit Tatsachengeschichte vermengt wird, ist nicht außergewöhnlich (und ein derartiger an den Autor gerichteter Vorwurf – vgl. etwa A. Karpozilos, Βυζαντινοὶ ἱστοριογράφοι καὶ χρονογράφοι, τομ. Α′ (4ος–7ος αι.), Athen 1997, S. 545 – zeugt von wenig Einfühlungsvermögen in das Geschichtsverständnis des 6. nachchristlichen Jahrhunderts), zumal Malalas die antiken Mythen stets konkret als historische Ereignisse interpretiert und ihnen somit alles Übernatürliche nimmt. Mir scheint der oft als bunt zusammengewürfelt bezeichnete Inhalt einen engeren Zusammenhang zu haben, als auf den ersten Blick erkenntlich ist. Daß Antiocheia und seine Lokalgeschichte eine wichtige Rolle im Werk des Malalas spielen, wurde seit jeher bemerkt. Viele der Geschichten, die aus der antiken Mythologie schöpfen, haben jedoch ebenfalls eine besondere Bedeutung für Antiocheia, wie an verschiedenen Stellen offenbar wird, wenn der Autor auf Gebäude in Antiocheia zu sprechen kommt, deren Herkunft zumindest volksetymologisch mit mythischen Gestalten in Verbindung stehen, deren Geschichte Malalas bereits in einem der vorhergehenden Bücher dargestellt hatte (eine besondere Rolle spielt etwa die Orestes-Geschichte). In den ersten fünf Büchern der Chronographie steht die griechische Urgeschichte in Gestalt von Mythen eindeutig im Vordergrund, während die biblische Geschichte lediglich den chronologischen Rahmen darstellt, in den diese eingefügt werden. Es gilt heute als allgemein anerkannt, daß eine erste Fassung der Chronographie ausschließlich auf Antiocheia ausgerichtet war und etwa bis zur Mitte von Buch XVIII reichte sowie daß eine zweite Fassung nach Übersiedlung des Autors nach Konstantinopel mit entsprechender Veränderung des Blickwinkels und unter Hinzufügung der restlichen Kapitel von Buch XVIII entstand.

Der Text des Malalas spiegelt eine Antikenrezeption und Tradition antiker literarischer und volkstümlicher Stoffe wider, die sich grundsätzlich von der philologischen Tradition während der späteren byzantinischen Jahrhunderte unterscheiden. In der Chronographia beobachten wir Entwicklungsstadien ererbter Geschichten, wie sie erst viel später wieder greifbar sind. Die Liebesgeschichte von Polyxene und Achill, die als selbständige ausgeformte Erzählung erst in der spät- und postbyzantinischen Zeit zu greifen ist, steht im

Mittelpunkt von Buch V. Ähnlich märchenartige Züge trägt die Dreiecksgeschichte Theodosios-Eudokia-Paulinos in XIV 4.

Bisher lag die Chronographie in der unzureichenden von L. Dindorf veranstalteten Edition des Bonner Corpus vor. Vorbereitungen für eine Neuedition im Rahmen des *Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis* traf der früh verstorbene K. Weierholt, dessen Nachlaß Mitte der siebziger Jahre Hans Thurn übernahm. Thurn hatte die Arbeiten an der neuen Edition fast abgeschlossen, als er 1993 verstarb. Auf diesen Umstand ist es zurückzuführen, daß die Edition des Malalas erst im Jahre 2000 erscheinen konnte, nachdem Thurns Unterlagen von einem kleinen Kreis verdienter Byzantinisten um A. Kambylis der Endredaktion zugeführt worden waren.

Die kurze Einleitung zur neuen Edition beschränkt sich auf die wenigen sicheren Informationen über den Autor und die bündige Darlegung der Überlieferungsgeschichte des Textes. Etwas mehr Hintergrundinformation hätte man sich wohl gewünscht, auch wenn die mit der Chronographie und ihrem Autor verbundenen Themenkomplexe ein Faß ohne Boden darstellen, denn der Verweis auf den inhaltsreichen Band „Studies on John Malalas" hrsg. von E. Jeffreys gemeinsam mit B. Croke und R. Scott, Sydney 1990, ist etwas unbefriedigend. Der Grund für diese Kargheit mag aber auch darin liegen, daß es sich um eine postume Edition handelt.

So gut wie alle Informationen über den Autor stammen aus der Chronographia selbst. Mit Kaiser Zenon beginnt bei Malalas die Zeitgeschichte, d.h. die vom Autor selbst erlebte Geschichte; sein Geburtsdatum wird daher üblicherweise mit kurz nach 490 angesetzt. Bald nach dem Tode Kaiser Iustinians dürfte der Autor verstorben sein. Aufgrund erheblicher Unterschiede der den beiden Personen zugeschriebenen Texte wendet sich Thurn (S. 2*) gegen eine Identifikation des Ioannes Malalas mit dem Patriarchen Ioannes Scholastikos, wie sie etwa von H. Hunger (Geschichte der hochsprachlichen profanen Literatur der Byzantiner. München 1978, I 320) für möglich gehalten wurde.

Der wichtigste, einigermaßen vollständige Überlieferungsträger ist der Codex Bodleianus Baroccianus 182 aus dem 12. Jh. Durch Blattverlust ist in diesem Codex u. a. das gesamte erste Buch verloren gegangen, welches jedoch in einer Pariser Handschrift und einer weiteren des Klosters Batopedi überliefert ist. Der Vergleich mit Werken, die den Text des Malalas teilweise ausschrieben (Theophanes Confessor, Georgios Monachos, Georgios Kedrenos u.a.) zeigt, daß es sich in der Fassung des Baroccianus um eine Epitome handelt. Erwähnenswert ist, daß eine spätere Hand zahlreiche nichtklassische Wortformen in Hochsprache verbessert hat und L. Dindorf diese Korrekturen in seine Edition übernommen hatte. In dieser Hinsicht stellt die vorliegende Ausgabe ein getreueres Abbild der Chronographia, wie sie im Codex Baroccianus zu lesen ist, dar. Dies heißt trotzdem nicht, daß der vorliegende Text sichere Rückschlüsse auf die Sprache des Originals (und in Folge gar auf die Umgangssprache des 6. Jahrhunderts) zuläßt. Denn die kurzen Textausschnitte, die in der Palimpsesthandschrift Cod. Cryptoferratensis Z. a. XXIV (die sogenannten *Fragmenta Tusculana*) aus dem 6. Jahrhundert, also wenige Jahrzehnte nach dem Tod des Autors geschrieben, enthält, zeigen deutlich, daß die Sprache in den verschiedenen Überlieferungsträgern erheblichen Schwankungen unterworfen ist (z.B. δώσας und γεναμένη in Fragm. Tusc. gegenüber δούς und γενομένη in Cod. Barocc.) und legen den Schluß nahe, daß die an den Korrekturen der späteren Hand des Cod. Baroccianus zu beobachtende Archaisierungstendenz bereits in früheren Stadien der Überlieferung eingesetzt hat. Bei allen Aussagen betreffend die „Sprache des Malalas" ist somit höchste Vorsicht geboten, und sichere Urteile sind wohl lediglich über die jeweilige Version einer Handschrift zu fällen.

Die Haupthandschrift weist nach XII 24 eine umfangreiche Lücke auf, die in der vorliegenden Edition unter dem Strich durch Konjekturen von A. Schenk Graf v. Stauffenberg und E. Jeffreys ergänzt wird. Eine fragmentarische Parallelüberlieferung findet sich in den unter Konstantin VII. Porphyrogennetos angelegten Exzerptensammlungen *De Virtutibus* und *De Insidiis*. Ungewöhnlich ist, daß sich der Editor dazu entschlossen hat, die aus dem Malalas-Text in das Exzerptenwerk übernommenen Abschnitte, die den noch nicht abbrevierten Text der Chronographia wiedergeben, synoptisch mit dem Text des Hauptüberlieferungsträgers Cod. Barocc. zu edieren; dies umso mehr, als die Abweichungen der beiden Versionen voneinander minimal sind und ohne weiteres im kritischen Apparat Platz finden hätten können. Die synoptische Edition erleichtert dem Betrachter freilich den Vergleich der beiden Varianten. In den meisten Fällen unterscheidet sich der Exzerpten-Text lediglich in der Wortstellung, häufig sind Nebenformen bei Eigennamen. Besonders interessant in sprachlicher Hinsicht ist die konsequente Ersetzung der unterordnenden Konjunktion ἢ μόνον im Cod. Baroc. durch das gebräuchlichere ἅμα in den Exzerpten, so daß sich die Frage stellt, ob die zwar 26 mal vorkommende, jedoch fast ausschließlich – lediglich in der Vita des Porphyrios findet sich ein weiterer Beleg dafür (44, 8, ed. Grégoire–Kugener; vgl. auch A. James, The Language of Malalas, in: Studies on John Malalas, S. 217–225, hier S. 220) – bei Malalas überlieferte Konjunktion auch im Original zu lesen war. Nicht zuletzt sagt diese Gegenüberstellung einiges darüber aus, was dem Exzerptor für sein Werk geeignet erschien. Darüber hinaus wurde für die Texterstellung auch die slawische Übersetzung herangezogen, die in ihrer Urform auf das 10./11. Jh. zurückgeht und sich ziemlich wortgetreu an ihre verlorene Vorlage hält. Dort, wo sie mit einer griechischen Parallelüberlieferung übereinstimmt, erlaubt sie mitunter Textverbesserungen. Insbesondere gegen Ende bietet sie einen vollständigeren Text und ermöglicht so zumindest eine sinngemäße Heilung.

Der griechische Text der Chronographia wurde in tadelloser Form ediert (lediglich in 86, 44–45 ist ein überflüssiges αὐτοῦ stehengeblieben). An einigen Stellen läßt sich jedoch der Text nicht mehr befriedigend wiederherstellen und die *crux philologica* blieb der einzige Ausweg. Das unverständliche πλωτός in dem Satz ὁ δὲ Πρίαμος εἰσελθὼν ἔπεσεν εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ πλωτὸς ἱκετεύων (94, 26–27) schlage ich vor in ἁπλωτὸς „hingestreckt“ zu verbessern. In ähnlichem Kontext wird dieses seltene Wort etwa in den Miracula Artemii verwendet, wo es heißt (A. Papadopulos-Kerameus, Varia Graeca Sacra. *Zapiski ist.-fil. fak. imp. Peterb. univ.* 95 [1909] 47, 28–29): εἰσήλθεν … καὶ ἔρριψεν ἑαυτὸν ἁπλωτὸν εἰς τὸ ἔδαφος (vgl. auch LBG *s. v.* sowie die englische Übersetzung von E. und M. Jeffreys sowie R. Scott, The Chronicle of John Malalas. Melbourne 1986, S. 67, „prostrate“).

Aus der im nachklassischen Griechisch überaus häufigen Verbindung einer Präposition mit substantiviertem Infinitiv entwickelten sich bisweilen neue unterordnende Konjunktionen, die sich teilweise bis ins Neugriechische erhalten haben, wie etwa προτού. Hierbei dürfte die Entwicklung etwa so verlaufen sein, daß der Infinitiv allmählich als finite Verbform der 3. Ps. Sg. aufgefaßt wurde, von der er sich lediglich durch das (sprachgeschichtlich gesehen) überaus instabile -ν am Ende unterschied, und der Artikel mit der Präposition zu einer Konjunktion verschmolz; letzteres spiegelt sich auch in der schriftlichen Verbindung der beiden Elemente wider, wobei die Präposition (insbesondere wenn sie einsilbig ist) ihren Akzent verliert. Beispiele hierfür sind etwa ἀντὶ τοῦ (γυρεύεις) in der Vita des Symeon Salos (146, 7, ed. Rydén) sowie πρὸ τοῦ bei Malalas. Zurecht schreibt meiner Meinung nach daher der Editor etwa in 257, 45f. πρὸ τοῦ διαφαύσει und folgt nicht der Konjektur von Weierholt π. τ. διαφαύσειν (vgl. auch die parallelen Fälle 56, 33 und 375, 82); angesichts der kurz angedeuteten sprachhistorischen Entwicklung scheint mir jedoch erwägenswert, die vom Baroccianus überlieferte Form προτοῦ in den Text zu übernehmen.

Zur leichteren Orientierung des an die Bonner Edition gewöhnten Benützers des Malalas wird in der Kopfzeile auf die Seiten dieser Ausgabe verwiesen. Daß der vorliegende Text eine eindeutige Verbesserung zur bisher allgemein herangezogenen Ausgabe L. Dindorfs darstellt, geht aus dem kritischen Apparat nicht so eindeutig hervor wie aus einem direkten Vergleich der beiden Editionen. Dies liegt daran, daß die vorliegende Edition in der Regel lediglich auf die Abweichungen zur Edition des E. Chilmeadus, Oxford 1691, eingeht, nicht aber zu derjenigen Dindorfs, welche eine überarbeitete Fassung der ersteren darstellt. Im kritischen Apparat wird etwa vermerkt, daß anstelle der richtigen Formen αὐτοῦ (244, 48), κομητάτου (244, 55) oder κυράν (245, 63) Chilmeadus αὔτοῦ, κομετάτου bzw. κύραν aufweist, ohne besonders darauf hinzuweisen, daß ihm Dindorf an diesen Stellen, bei denen es sich offensichtlich um Lesefehler handelt, gefolgt war. Wenn jedoch zu einer abweichenden Form *(falso) ci. Chilm.* bemerkt wird (z.B. 244, 57 ἐγκάθητος gegenüber richtigem ἐγκάθετος), heißt dies stillschweigend, daß Dindorf hier die nach Meinung des Editors richtige Form geschrieben hat. In 406, 88 überliefert der Cod. Baroccianus κρεμασθεῖσα, das der Editor in χρηματισθεῖσα verbessert; diese Konjektur hatte bereits Chilmadeus vorgenommen. Daß Dindorf hier seiner Vorgängeredition bewußt nicht folgte, ist dem *apparatus criticus* nicht zu entnehmen. Ebensowenig erfährt man, daß etwa in 236, 93 Dindorf den Artikel τῷ unterschlagen hat. In den genannten und ähnlich gelagerten Fällen hätte der kritische Apparat etwas ausführlicher gestaltet werden können. Vor allem aber zeigen die nur aus wenigen zufällig gewählten Seiten der Edition genommenen Beispiele, wie grundsätzlich der Fortschritt gegenüber der bisherigen Textbasis ist.

In überaus unüblicher Art verweist Malalas regelmäßig auf die Quellen seines Wissens, besonders häufig erwähnt er die Namen Domninos für die Stadtgeschichte Antiocheias, Theophilos für die Antike und einen gewissen Timotheos. Ein Gutteil der darüber hinaus von ihm genannten Namen stellt wohl Quellen seiner Quellen dar. Fänden sich unter den vielen Erwähnungen nicht auch einige in Gestalt ihrer Texte erhaltene Autoren, käme man in Versuchung, hinter vielen dieser Namen reine Fiktion zu sehen. Verblüffend ist die große Zahl heute verlorener Euripideischer Dramen, die Malalas erwähnt. Die seltenen lateinischen Autoren, auf die Malalas verweist, übernahm er wohl aus seinen Quellen oder kannte sie in griechischen Übersetzungen wie Eutropios, dessen μετάφρασις Malalas selbst erwähnt (158, 60f.). Auch Vergil kommt vor, wobei Malalas konkret auf dessen ἀσπιδοποιία (166, 25) verweist, womit die Schildbeschreibung im achten Buch der Aeneis gemeint ist (die lateinische Übersetzung *fabrica scutorum* im *Index ad res byzantinas spectantium*, S. 484, ist zumindest irreführend). Von einigen Texten sagt der Autor, er habe sie selbst eingesehen (die Ekthesis eines römischen Chronographen namens Brunichius [143, 49–51] sowie ein ὑπόμνημα zur Veronika-Legende [181, 40–43]). Für die Zeit der Christenverfolgungen sind die eingestreuten Kurzviten und Kurzpassionen sowie Wunderberichte von besonderem Interesse. So erwähnt Malalas das Martyrium des Bischofs von Antiocheia, Babylas, den Ioannes Chrysostomos als seinen Vorgänger mit einem Enkomion würdigte (während Chrysostomos' Tätigkeit in Antiocheia keiner Erwähnung für wert befunden wird). Als einer der ersten schreibt Malalas den Tod des Iulianos Apostata dem wundersamen Eingreifen des heiligen Merkurios zu und bringt dieses Ereignis mit einer Vision des Basileios von Kaisareia in Verbindung (XIII 25). Vom Leben der heiligen Ärzte Kosmas und Damian bringt Malalas eine Version (die Heiligen fallen dem Neid ihres Oberarztes zum Opfer), die sich nur mit dem sog. römischen Martyrium (Deubner 208ff.), nicht jedoch mit den übrigen in der BHG angeführten hagiographischen Texten zu dem Ärztepaar deckt, so daß der Pauschalverweis auf BHG 372–396 im Testimonienapparat etwas verwirrend ist. Auch in diesen hagiographischen Ausführungen des Malalas zeigt sich der enge Konnex zu Antiocheia. Allgemein

nachteilig am Testimonienapparat ist der Umstand, daß zwischen den wenigen auffindbaren Texten, aus denen Malalas schöpft, und dem Wust derjenigen Texte, die von ihm abhängen, nicht geschieden wird; eine Unterteilung in *fontes* und *testimonia* wäre wünschenswert gewesen.

Malalas verwendete seine Quellen zumindest teilweise kritisch (vgl. dazu E. Jeffreys, Malalas' Sources, in: Studies on John Malalas 167–216), was deutlich wird, wenn er an bestimmten Stellen verschiedene Darstellungen gegeneinander abwägt oder die Meinung einer Quelle verwirft. Sprachlich hat er seine Informationen bis zu einem gewissen Grad sicherlich vereinheitlicht – auch wenn sich etwa die Verwendung des Artikels als Relativpronomen lediglich in Buch V findet – und in einer gewissen Weise aktualisiert, wenn er stets von „Senatoren" (συγκλητικοί) spricht und damit führende Persönlichkeiten jeglicher Epoche neben dem Herrscher meint. Was das Menschenbild betrifft, ist jedoch keine Vereinheitlichung zu bemerken. So spielt Eros als Antriebskraft in den aus der altgriechischen Mythologie schöpfenden Büchern I bis V eine entscheidende Rolle für den Ablauf der Ereignisse, während dieses Element in den folgenden Abschnitten als Handlungsmotiv kaum mehr erwähnt wird.

Bereits K. Krumbacher bezeichnete die Chronographie des Malalas als erstes umfangreicheres Denkmal der griechischen mittelalterlichen Volkssprache und sah in dessen Sprache einen Spiegel der Umgangssprache des 6. Jh.s (Geschichte der byzantinischen Litteratur I 327). Man stößt allenthalben auf volkssprachlichen Wortschatz, wie er auch in den nicht hochsprachlichen Heiligenviten zu finden ist, die etwa aus derselben Zeit wie die Chronik stammen (Viten des Symeon Salos und des Georgios Chotzibites), z.B. ἔξηχος Narr, συμπράκτωρ Gefährte, Freund, νεώτερος Jüngling (so etwa auch im Digenes-Epos) oder die Bedeutung „zerstreuen, unterhalten" von διασκεδάζω oder „erzogen, unterrichtet werden" von ἀναγιγνώσκω und dessen Kompositum συναναγιγνώσκω „gemeinsam erzogen werden, gemeinsam aufwachsen". Ebenso volkssprachlich ist die Bedeutung „beeindruckend, großartig" des Adjektivs φοβερός (z.B. von der Schönheit der Helena gesagt). Das für nicht hochsprachliche byzantinische Texte charakteristische Phänomen der Polytypie findet man bei Malalas etwa in Form der nebeneinander verwendeten Varianten γενόμενος und γενάμενος (innerhalb von 2 Zeilen; 160, 22–23) oder der identisch verwendeten Formen eines starken sowie eines sigmatischen Aorists ἀγαγών und ἄξας. Die Seltenheit von Texten in der Art der Chronik macht dieses Werk für die historische Erforschung der griechischen Sprache besonders wertvoll. Auf den charakteristischen Satzbau des Malalas (zwei vorangestellte *participia coniuncta* + Prädikat + ein nachgestelltes *participium coniunctum*) wies zuletzt G. Horrocks, Greek. A History of the Language and its Speakers. London–New York 1997, S. 180, hin. In H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, S. 324, ist zu lesen, daß bei Malalas das System der altgriechischen Nebensätze erhalten blieb und die Infinitivkonstruktionen weitgehend durch Nebensätze ersetzt wurden. Bei genauerem Hinsehen bemerkt man, daß in der Regel substantivierte Infinitive in Verbindung mit Präpositionen die Funktion von temporalen, kausalen etc. Nebensätzen erfüllen. Man beobachtet somit das paradoxe Phänomen, daß die beiden grammatikalischen Kategorien Partizip und Infinitv, die seit der Spätantike zusehends instabil wurden und auf lange Sicht der griechischen Sprache so gut wie vollständig verloren gehen sollten, bei Malalas tragende Elemente der Sprache sind. Dieses hervorstechende sprachliche und stilistische Charakteristikum der Chronographia – welches, soweit ich sehe, von den obenerwähnten, sich auf die sprachliche Form auswirkenden Unwägbarkeiten der Textüberlieferung weitgehend unbeeinträchtigt bleibt – ist lediglich aus dem Kanzleisprachstil des Autors heraus zu erklären, was wiederum zu Vorsicht bezüglich Rückschlüsse auf die gesprochene Sprache

mahnt. Angesichts dieses Befundes stellt sich eindringlich die Frage, ob für einen Text wie die Chronik des Malalas ein *Index graecitatis,* wie er für die Bände des *CFHB* üblich ist und der die verwendete Sprache an der Norm einer attischen Schulgrammatik mißt, sinnvoll ist.

Mit der vorliegenden Edition wurde eine zuverlässige Basis für die vielschichtigen Fragestellungen gelegt, die mit diesem Text verbunden sind. Nicht zuletzt stellt die Chronographie des Malalas, die nunmehr in einer auch optisch ansprechenden Form, wenn auch zu einem unerschwinglichen Preis, vorliegt, eine unterhaltsame und anregende Lektüre dar, die einen Einblick in das unkonventionelle Bild der antiken Vergangenheit sowie in das Verständnis der bewegten Zeitgeschichte um die Mitte des 6. Jh.s bietet.

Martin Hinterberger

Kyriakos Savvidis, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas (*Münchener Universitätsschriften. Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie* 5). St. Ottilien, EOS Verlag 1997. 233 S. ISBN 3.88096-139-5.

Selon la plupart des Pères de l'Église et des théologiens byzantins, la divinisation de l'homme est le fond des aspirations les plus intimes de l'humanité; le fait que l'homme envisage une vie semblable à celle de Dieu, constitue le centre de leur sotériologie. L'importance du thème de la déification dans l'œuvre de Maxime le Confesseur (580–662) est évidente. À deux publications récentes, préparées indépendamment, vient le mérite d'avoir bien décrit, pour S. Maxime, les fondements (anthropologiques, christologiques, pneumatologiques, ecclésiologiques, gnosiologiques et ascétiques) et le processus de la rénovation divinisante à laquelle tendent tous les hommes: le livre de Kyriakos Savvidis, dont on trouve ici le compte rendu, ainsi que la monographie magistrale de Jean-Claude Larchet, La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur (*Cogitatio Fidei* 194), Paris, 1996.

Dans le livre de Savvidis, résultat de sa thèse de doctorat défendue, sous le même titre, en 1995 à Munich, on trouve une comparaison entre la doctrine maximienne de la déification et celle de Grégoire Palamas (la partie consacrée à Palamas ne représente que les p. 153–197 de l'ouvrage); l'auteur témoigne de sa connaissance profonde de la théologie de Maxime et de Grégoire; il ne recule devant aucun des passages des deux auteurs: il traduit, il interprète, et tire les conséquences vis-à-vis des interprétations antérieures; il se concentre surtout sur la connaissance de Dieu, avec la distinction entre la théologie apophatique et cataphatique.

Malgré les grands mérites de ce volume, il y a aussi des remarques qui s'imposent.

Commençons par dire que l'auteur ne semble pas connaître deux ouvrages importants traitant du même sujet: la thèse de B. Sartorius, La doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier, Genève, 1965 (pour les Pères grecs, cette thèse est surtout centrée sur Maxime), et le livre de J. Gross, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce, Paris, 1938. L'auteur ne semble pas être bien au courant des discussions épiques soulevées à ce propos entre l'école française de M.-J. Guillou (avec, entre autres, les publications de J.-M. Garrigues), qui a interprété la pensée maximienne dans une perspective thomiste, et M. Doucet. Pour M. Savvidis, les logoi de Maxime se laissent facilement lier aux energeiai de Palamas: quelques réserves s'imposent ici, le mot logos étant si polyvalent

chez Maxime (voir ci-dessous, l'article de van Rossum). M. Savvidis n'est malheureusement pas bien informé du *status quaestionis* en ce qui concerne les œuvres de Maxime; par exemple, l'auteur ne sait pas que ce qu'il appelle l'*Ambiguorum liber* (*CPG* 7705), n'est pas un seul texte; en effet, il s'agit de deux ouvrages différents, les *Ambigua ad Thomam* et les *Ambigua ad Ioannem*; l'article de Disdier cité à la note 13 (p. 14) n'a rien à voir avec l'*Ambiguorum liber*; la *Vie BHG* 1755 est celle de Théodore Studite, non d'Anastase Studite (p. 11 n. 2); ce que l'auteur dit des scholies au *Corpus Dionysiacum* (p. 30 n. 49) n'est pas tout à fait exact (voir maintenant le livre de P. Rorem et J.C. Lamoreaux, John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite, Oxford, 1998). L'auteur commet aussi un très grand nombre d'autres erreurs, dont voici un petit choix: p. 26 n. 17: lire *Courtonne III*, non *Courtonne II*; p. 26 n. 17: πάντα μιᾶς au lieu de πανταμιᾶς; p. 26 n. 18: l'extrait cité ne se trouve qu'à la p. 234, l. 12–14 de l'édition; p. 26 n. 18: lire ἐστὶν au lieu de ἔστιν; ἀνθρώποις (p. 31 n. 53); p. 77 n. 39: „Zur Lateransynode, die nach dem Tode des Bekenners …" (en 649, lors du concile, Maxime n'est pas encore décédé!); p. 82 n. 64: ajouter le livre de G. Bausenhart, ‚In allem uns gleich außer der Sünde'. Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der ‚Disputatio cum Pyrrho' (*Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie* 5), Mainz, 1992; p. 203: lire Capitoli au lieu de Capituli; p. 203: lire Philocalie au lieu de Philokalie; p. 204: lire Allen au lieu de Allan; p. 205: lire Review au lieu de Revue; p. 206: le troisième article de Disdier est cité de manière inexacte; p. 207: pour les articles de van Esbroeck, l'A. ne donne parfois pas de pagination; p. 207: lire Dumbarton Oaks Studies au lieu de Dumberton Oaks Series; p. 207: le livre de Gatti a paru à Milan, non à Rome; p. 213: le livre de Sherwood (An Annotated Date-list…) est cité de manière fautive; p. 213: lire Beleuchtung au lieu de Betrachtung; pour les trois publications de K.-H. Uthemann (p. 214), il y a un bon nombre d'erreurs; p. 215: le prénom de Winkelmann est Friedhelm, non Friedrich; p. 222: pour l'Or. dom. exp. de Maxime, il existe mon édition critique, parue en 1991 (*Series Graeca* 23). Le premier index (p. 217–223) est dépourvue de toute utilité, parce qu'il ne donne pas les pages où on peut trouver les textes patristiques et byzantins cités. Dans la bibliographie, manquent les titres suivants: M. Candal, La gracia increada del 'Liber Ambiguorum' de San Máximo. *OCP* 27 (1961) 131–149; M.-J. Le Guillou, Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation. *Istina* 19 (1974) 329–338; G. Barrois, Palamism Revisited. *St Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975) 211–231; P.K. Chrèstou, Ἄνθρωπος ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος ἀπὸ τὴν ἀνθρωπολογίαν τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. *Κληρονομία* 12 (1980) 251–281; P. Van Deun, Les citations de Maxime le Confesseur dans le florilège palamite de l'*Atheniensis, Bibliothèque nationale 2583*. *Byz* 57 (1987) 127–157; P. Jevremović, Pitanje Psichičke dinamike (Grigorije Palama i Maksim Ispovednik). *Istočnik* 13 (1992) 85–93; J. van Rossum, The λόγοι of Creation and the Divine 'energies' in Maximus the Confessor and Gregory Palamas, dans: Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica* XXVII. Leuven 1993, 213–217.

Conclusion: sur le thème de la divinisation dans l'œuvre de Maxime, on consultera plutôt le livre de J.-Cl. Larchet.

Peter Van Deun

Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310. Testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Federica CICCOLELLA (*Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica* 5). Alessandria, Edizioni dell'Orso 2000. LXIII, 293 S. ISBN 88-7694-494-X.

Barb. gr. 310 is a small-size parchment manuscript of great beauty written in the second half of the tenth century[1]. The manuscript is extremely precious, not only because of its elegant layout and handwriting, but also because it contains a unique collection of anacreontics (nos. 1–80) and alphabets in accentual metres (nos. 81–160). Regrettably, most of these poems have not been preserved since the manuscript misses at least twenty-five quaternions. Fortunately, however, the index is still there to inform us what the manuscript contained before it was badly damaged. Some fifteen years ago the late Gallavotti produced an admirable edition of this index together with a lucid and very learned commentary[2]. He invented an appropriate name for the collection of anacreontics and alphabets in Barb. gr. 310: *Anthologia Barberina*.

There was once a time people had to rely on the unreliable editions of Matranga, Mai and Bergk – editions so misleading that even gifted scholars, such as Hanssen and Nissen, were led astray and erred on several occasions[3]. But we now possess excellent editions of all the poems still extant in Barb. gr. 310 thanks to the Italians: Gigante, Crimi, and especially Federica Ciccolella. Gigante edited Sophronios[4], Crimi published the poem by Michael Synkellos[5], and Ciccolella did all the rest: in 1998 Photios[6]; in 2000 Christopher Protasekretis[7]; and in the publication under review: Elias Synkellos, Ignatios the Deacon, Leo Magistros, John of Gaza and "George the Grammarian". In numerous publications dealing with the topic of the anacreontic[8], Ciccolella has amply demonstrated that she is an expert in this particular field of Byzantine philology. And this is also borne out by her latest publication, the book under review, which is one of the best editions I have come across in the last few years.

Earlier editions present a confusing mixture of authentic readings of Barb. gr. 310 (=B), various alternative readings found in later apographs as well as conjectural emendations by Allatius and others. C. fortunately does not. C. clings to the original readings of B as far as possible and avoids making any changes in the text, unless absolutely necessary (for instance, Ign. the Deacon, v. 47: αὐτομολίης B, which she rightly changes into ἀντολίης).

---

[1] See M.L. AGATI, *Byz* 54 (1984) 615–625 and 55 (1985) 584–588.

[2] C. GALLAVOTTI, *RSBN* 24 (1987) 29–83.

[3] F. HANSSEN, *Philologus*, Suppl. 5 (1889) 197–225; TH. NISSEN, Die byzantinischen Anakreonteen. Munich 1940.

[4] M. GIGANTE, Sophronii Anacreontica. Rome 1957.

[5] C. CRIMI, Michele Sincello. Per la restaurazione delle venerande e sacre immagini. Rome 1990.

[6] F. CICCOLELLA, *OCP* 64 (1998) 305–328.

[7] F. CICCOLELLA, *Medioevo Greco. Rivista di Storia e Filologia Bizantina*, numero „zero“ (2000) 69–94.

[8] Of these various publications I will mention only one, because I should have referred to it in my book, *The Spring of Rhythm*, but did not as I was not aware of its existence: Per un corpus della poesia anacreontica bizantina. *Università degli Studi di Torino. Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica* 1995, 247–268.

For nearly all the poems she publishes, B is the only manuscript to have come down to us: the exceptions are "George the Grammarian" no. 4, which is also found in Laur. XXXII. 52 (s. XIV), and Ignatios the Deacon's poem, a shorter version of which is to be found in Monac. gr. 416 (s. XII) and Par. gr. 1220 (s. XIV); in these two mss. the poem is attributed to Gregory of Nazianzos. C. did not inspect the latter manuscript, which is unfortunate because it is the source Caillau used for his monumental edition of Gregory of Nazianzos' poems (Paris 1840), as I discovered after collating the text[9]. C.'s edition and translation are excellent, apart from a few minor points:

Elias 1. 10 γύραν B, γῦρον C. – for the word γύρα, see Lex. Kriaras and *LBG*. 1. 18 θανέντας B, θανόντας C. – an unnecessary change, the participle *θανείς can be found in many Byzantine manuscripts. 1.19 τε B, δὲ C.: I do not see what is wrong with "see your friends and parents" (instead of "and see your dear parents"). 1. 21 the reading of B κατοικῶν is obviously incorrect, but I do not know whether the correction by C. κατοικεῖν is correct; there are two problems: firstly, an infinitive that depends on a verb of perception ("and see your dear parents (…) // inhabit the darkness for ever"), secondly and more importantly, this would be the only instance in which a strophe flows over into the next; as syntactical periods and strophes always coincide and as it is obvious that we miss a verb in strophe Z, I would suggest to read κατοικοῦν – a demotic form of the 3rd pl. that we can even find in the highbrow epigrams of the Leo Bible[10]; for a similar "vulgar" construction, see Elias 1. 30 θέαν οἰμωγὴν κινοῦντα (instead of κινοῦσαν). 1. 77 ὑπέδραμε χρόνος μοι B, ὑπέδραμεν ὁ χρόνος μοι C.: in the light of the following verse, ὑπελήλυθεν βίος μοι, we need a perfect and a noun without article: ὑπ[οδ]έδρ(ο)με χρόνος μοι. Elias 2. 1 ἁγίων τίς ἄρα B, τις ἆρα C.: seeing that the Byzantines handle the dichrona with the utmost negligence, there is no reason why the first alpha of ἀρα should be long. 2. 18 φέρειν does not mean "portare", but "soffrire". 2. 71–72 (χρόνος) ὃν ἑλεῖν δρόμῳ φυγόντα ἐπόρου πέλει βροτοῖσι B; ἄπορον πέλει Piccolos, Nissen; ὃς (…) ἔπορ' οὐ πάλι C. ("il tempo che non concede ai mortali di coglier di nuovo ciò che rapido è fuggito"): Piccolos' emendation looks more convincing than the one proposed by C. 2. 89–90 ἐλέῳ μόνῳ σῶζε τότε, Χριστέ μου, τὸν πεσόντα διὰ σου μέγιστον οἶκτον: C. considers these two verses to be accentual dodecasyllables (rather than faulty ionic trimeters); however, stress accent on the 8th metrical position (τότε, μέγιστον) is avoided after the hephthemimeres in the Byzantine dodecasyllable, whereas it is obligatory in the Byzantine anacreontic; Ignatios the Deacon, v. 4 ἵνα εὕροις B, εὕρῃς C. – an unnecessary change, the Byzantines often confuse the verbal moods. 7 ὄλβος does not mean "felicità", but "wealth". 11 κένωσε is not an aor. ind., but an aor. imp. (cf. 20 σκόπευε). 46 Ἀδὰμ ἐχθρός does not mean "il nemico Adamo", but "il nemico di Adamo" [that is: the devil or the serpent]. The source of vv. 56–57 is Andrew of Crete, the *Great Kanon*, ed. Christ-Paranikas, p. 150. 75–76 τέον εἰς δόμον με κεύθων, Στέφανε, τρόμῳ λιγαίνω: the participle construction does not agree with λιγαίνω [με is not a reflexive pronoun!], but refers to Στέφανε. 85–88 φίλον ὡς τέκος σε μήτηρ καλέω, πατὴρ δὲ πρέσβυς· δάκρυσιν λιπὼν παρ' ἄμμι χαρὰν εἰς ἄληκτον ἔλθοις [C. incorrectly puts commas after πρέσβυς and after λιπών]: do not read "come un caro figlio, o madre, ti chiamo, e tu, vecchio padre, abbandonato il pianto, presso di noi possa

[9] The poem, Epit. 129, is to be found on fol. 211^r, after I. 2, 18 and I. 1, 28 (on fol. 210^v) and before Epigr. 2, II. 1, 29, II. 1, 86, II. 1, 20 (fol. 211^r) and I. 2, 17 (fol. 211^v). I noted the following differences between Caillau's edition (Ca) and Par. gr. 1220 (P): v. 2 τρέχῃς P, τρέχεις M (Monac. gr. 416), τρέχε Ca; v. 29 ὄντως PM, οὕτως coniecit Ca; v. 63 παλάμας PM, παλάμαις Ca; v. 66 ἄκαυστον PM, ἄκαυστος Ca.

[10] T.F. Mathews, *OCP* 43 (1977) 126 (σπένδουν) and 128 (προγράφουν).

giungere all' infinita gioia", but "I, your mother, and your old father as well, speak to you as you are our beloved son: may you arrive at (a state of) eternal bliss, leaving behind the tears to us" [in C.'s translation both μήτηρ and πατὴρ πρέσβυς are vocatives, λιπών is a sort of participle pendens, ἄμμι is a pluralis majestatis ("noi" = "me"), and ἔλθοις, "possa giungere", refers only to the father of the deceased, not to his mother]. Leo Choirosphaktes 1. 10 ἐπ' ἄλσος B, C. ("nel … bosco"), ὑπ' ἄλσος Bergk: as ἐπὶ + acc. for place (instead of movement) infringes on the rules of Greek grammar, Bergk's emendation is justified. 1. 16 (ἔαρ) πῶς †δυσώπνουν† ἐφάνης B, C., δυσάπνουν Bergk: in support of Bergk's hapax legomenon, cf. δυσάμμορος; perhaps we should read πῶς σὺ δ' ἄπνουν ἐφάνης. 2. 33–34 λογίων σοφῶν … Χάριτες: not "le Grazie … di detti sapienti", but "the Graces … of the eloquent wise" (λόγιος is an adjective, not a noun). 3. 14 ὡς does not have the same meaning as πῶς in v. 13 (!): instead of "guarda come gioisce ogni cosa e come risplende la bella primavera", translate "guarda come ogni cosa gioisce e risplende come la bella primavera". 3. 18 τὰ μέλη τελεῖτε does not mean "portate a termine i canti", but "perform the songs". 4. 85 πῶλος ὁ κυκλοφόρος B, πόλος ὁ κυκλοφόρος C.: apart from making the text unmetrical, C. introduces a concept of modern astronomy; the poet does not refer to the "orbiting firmament", but uses a metonym: the "foal running in circles", that is, the four-horse chariot of the Sun which moves along the firmament. John of Gaza 3. 9 ὅθεν ἡ πόλις (…) μέλπε B, μέλπει C.: the text of the ms. can be defended if we interpret ἡ πόλις as a vocative (despite the article), "and therefore, o city, sing (…)". 3. 23–24 ἀνατελλέτω τι φέγγος τὸ φερώνυμον τοκῆος, "si levi alto un baglio dallo stesso nome del padre": C. correctly writes that Anatolios' future offspring will bear the name of his father Faustos, but she seems to miss the pun intended: ἀνατελλέτω obviously refers to Anatolios himself and φέγγος alludes to the Latin name "Faustus" which in Greek bears the connotation of "light", cf. φαῦσις, φαυστήρ. 6. 51 ff: after a hilarious dialogue between Aphrodite suffering from lovesickness and Zeus reproaching her for her fickleness and caprices (vv. 1–50), the poem suddenly becomes quite serious and turns into a monologue in which a lyrical subject philosophizes in a Neoplatonic manner about the true nature of the divine (see C., pp. 161–163); the question is: who is talking here? C. does not express her opinion, but I would suggest that it is the poet himself, who first indulges in mythology and then explains to the audience how these myths should be interpreted in an allegoric way. "George the Grammarian" 2. 39 οὖν B, C.; οὐ Anastasi: the text of B is obviously incorrect, for what Aphrodite now sees, she did *not* see in the past: the goddess Athena supporting the Trojans; Anastasi's emendation is absolutely necessary. 4. 25–26 φιλοκερτόμως με παίζει ἐνόησα τὴν Κυθήρην B and C, παίζειν Laur. XXXII. 52, C. translates: "si fa gioco di me, beffarda; ho riconosciuto Citera"; I prefer the text of L: "I've come to realize that teasing Cytherea is playing a trick on me". 6b. 1–2 γλυκὺ Θησέως τὸ τέκνον βάλε καὶ λόγοις με, Κύπρι, "colpisci, Cipride, il dolce figlio di Teseo e me con le parole": βάλε is aor. ind., τὸ τέκνον is subject, με is object (in C.'s translation one would expect ἐμέ) and καί is not "and", but "also": "o Cypris, the lovely son of Theseus has wounded me with his words as well [i.e.: not only his good looks, but also his words cause Phaedra to be lovesick]". And to conclude: in the "Indice dei termini greci" (pp. 267–293), a useful tool for further research, C. should have put an asterisk before the lemma ταλάφρων, even though it can be found in Homer and elsewhere, for in Elias 2. 59 the word has a totally different meaning as the one provided by *LSJ*: not "stouthearted", but "wretched".

Let me repeat: this is really an excellent edition and the few "errors" I have spotted are of so little significance that they do not diminish its undeniable value at all. Finally we can read the texts of five major Byzantine poets in a critical edition and a splendid translation in Italian. We need translations, not only because so few people still understand

Greek, but also because medieval texts are often difficult to interpret and often difficult to understand without a commentary. And to repeat something I've stated elsewhere: translations form by far the best commentaries one could wish for. Whereas many editors hide behind the facade of impeccable, but incomprehensible Greek, C. has the courage to show us how she interprets the texts she publishes. For this alone she deserves our unreserved admiration.

In the introductions to the texts she publishes, C. is very cautious in general. She is certainly right in arguing that there is no reason why we should attribute poems *AB* 46–57 to George the Grammarian: only *AB* 45 is ascribed to him in the index, the rest of the poems are anonymous (both in the index and in the manuscript itself). The poems incorrectly attributed to "George the Grammarian", however, appear to date to the late fifth or early sixth century (*AB* 52 is ascribed to Constantine the Sicilian in Laur. XXXII. 52, but that is a mistake). We know nothing about "George the Grammarian": Kollouthos the Grammarian celebrated in poem 9 is probably not the famous author of *The Rape of Helen*, so this does not help us in dating the poet and his anacreontics; the poet mentions both the Nile and Lebanon, so we cannot locate his precise whereabouts – or did he perhaps travel a lot, like so many wandering poets in the fifth and sixth centuries? In the Greek Anthology (*AP* IX, 454, cf. *APl* 312) we find an epigram celebrating a poet called George; as this epigram is part of a series of late antique *ethopoeiae* (IX, 449–480) and as the anacreontics variously attributed to George the Grammarian are mostly "ethopoetic" as well, there is a slight chance that this is our George. It is also difficult to establish a precise date for John of Gaza. As the famous school of Gaza flourished between c. 450 and 550, it is reasonable to assume that he lived in approximately the same period. In the Palatine manuscript of the Greek Anthology one of the scribes, J (=Constantine the Rhodian), annotated that the *Ecphrasis of the World Map* by John of Gaza describes a picture in the winter baths of Antioch, which was also mentioned by Prokopios of Gaza; as Cameron rightly observed, if the mosaic was to be found in Antioch (and not in Gaza), the poem would most certainly antedate the year 526, in which Antioch, including its winter baths, was utterly destroyed by a terrible earthquake[11]. And this would mean, of course, that John of Gaza was active as a poet in the early sixth century at the latest. But we cannot be absolutely certain that scribe J's recollections of what he had once read are entirely trustworthy. C. at least is not convinced by Cameron's arguments and prefers to stick to the safe, but tedious adagium: non liquet.

One can also be too cautious, however. There is no reason at all, for instance, why we should doubt that Ἰγνάτιος διάκονος γραμματικός is the famous ninth-century author, whom we know to have been a "deacon" and a "grammarian" (as the *Souda* informs us and as the lemmata in numerous manuscripts confirm). True enough, the precise career of Ignatios is not always clear and the attribution of certain literary works to this prolific author is still a matter of debate, but in this particular case things are crystal clear. There exists only one author by the name of Ignatios and bearing the titles "deacon" and "grammarian", and that is the notorious Ignatios the Deacon. If further proof is needed, let us consult the letters of the same Ignatios, where we read in no. 60, lines 16–19 (in the recent edition by Mango) the following: if I had died, you, Nikephoros, "would have had to scan for me a funerary elegiac poem and fashion epic verses in hexameter, and *weave the major ionic in due measure to the minor, and so sing to me a burial song*". What Ignatios tells us here is that there are two funerary genres: epitaphs in hexameter and monodies in the anacreontic

[11] A. Cameron, *Classical Quarterly* 43 (1993) 348–351.

metre; the former are used as verse inscriptions, the latter are meant to be sung. Seeing that Ignatios the Deacon spells out the generic rules pertaining to the Byzantine monody, I really fail to understand why the anacreontic monody preserved in Barb. gr. 310, which is ascribed to Ἰγνάτιος διάκονος γραμματικός, should not be his. What more do we want? Caution is a virtue. Undue scepticism is not. More or less the same can be said about her discussion of the figure of Leo Magistros. She wants us to believe that Leo is an ordinary name (this is true) and that the title "magistros" was awarded to many Byzantines (this is not true), and that there were therefore many people called "Leo Magistros". However, I know only of three people bearing this name and this title in the ninth and the early tenth centuries, and only one of them, namely Leo Choirosphaktes, is credited with the composition of literary works. Since Χοιροσφάκτης is a derogatory nickname, it is hardly surprising that it is seldom found in the lemmata attached to his literary works: no author calls himself by his nickname, why should Leo Choirosphaktes have been any different? If proof is needed, let us turn to Constantine the Rhodian's venomous pamphlet πρὸς τὸν Χοιροσφάκτην Λέοντα (ed. Matranga, *Anecdota Graeca*, 624–625), written shortly after 907. There we read the following sesquipedalian compound: βαρβιτοναβλοπλινθοκυμβαλοκτύπε, "you player of the *barbiton*, the *nabla*, the plinth (?) and the cymbal". The "barbiton" is the lyre; John of Gaza uses the word to indicate Anacreon's lyre: δότε βάρβιτον, δονήσω (1. 32). The "nabla" is a stringed instrument often mentioned in the Septuagint; Leo Magistros uses the word to paraphrase the verse by John of Gaza mentioned above: δότε μοι νάβλαν δονῆσαι (2. 14). As we see, Constantine the Rhodian makes fun of Leo Choirosphaktes' pretensions of playing on the divine lyre of Anacreon. Here we have a contemporary testimony to the anacreontic poetry of Leo Choirosphaktes. Once again, what more do we want?

Whereas C. is extremely cautious in her treatment of four of the five poets whose anacreontics she publishes in the book under review, she looses her self-restraint when she discusses Elias Synkellos of Jerusalem. She rightly states that there is no reason why we should identify this author with Elias II of Jerusalem (796–800), because lemmata usually provide the highest title awarded to an individual: if the synkellos had become patriarch, one would expect that the lemma would say so. But then she states that the poet must have been active in the late ninth century, for the only synkellos by the name of Elias who did not become patriarch, was a certain Elias present at the council of Constantinople in 869–870. She also maintains that "l'analisi letteraria e stilistica dei due carmini tramandati sotto il suo nome depone a favore di una collocazione nella seconda metà del nono secolo" (p. 3); unfortunately, she does not present any "literary" or "stylistic" evidence to bolster her supposition. However, if we turn to the metrical peculiarities of Elias, there can be little doubt that he cannot have written his poems after the year 800. From the verses with an obligatory stress accent on the seventh syllable, the following picture emerges: choriambic (stress accents on the even metrical positions): Elias I 47, 06%, Elias II 57, 95%; alternating (stress accents on the uneven metrical positions): Elias I 52, 94%, Elias II 42, 05%. The number of "alternating" stress patterns is unusually high in both poems: cf. Ignatios the Deacon c. 25%, Michael Synkellos c. 30%, Constantine the Sicilian c. 25% and Metrophanes of Smyrna c. 20%. In Sophronios, however, the number of "alternating" stresses is more or less the same as in Elias I and II. As for the verses that do not have a stress on the paroxytone, we find in Elias I the following picture: 4, 17% stress accent on the 8th syllable; 7, 29% stress accent on the 6th syllable (in Elias II we have 100% paroxytone). In ninth-century authors we occasionally find proparoxytone, but never oxytone stress accents. Oxytone is definitely an "archaic" metrical feature, which we find in the anacreontics of Sophronios, John of Gaza and "George the Grammarian". Thus we see that the number of

alternating stresses in Elias I and II and the number of oxytones in Elias I are unusual for ninth-century anacreontics, but are common in Sophronios. In the last *koukoulion* of the second poem (vv. 91–92) Elias himself recognizes his literary debt to the great Sophronios: μερόπων εὐσεβέες, συμπαθὲς ἄλγος ἐπ' ἐμοὶ Σωφρονίου δείξατε θρήνοις, "uomini pii, il vostro partecipe dolore esternate per me con i lamenti di Sofronio" [the ms. incorrectly reads Σωφρονίῳ and θρήνους; C.'s emendation is absolutely splendid]. Furthermore, as C. has demonstrated herself (p. XLIII), Ignatios the Deacon knew the poems of Elias and imitated some of his verses. If Ignatios was familiar with the literary works of Elias in the early ninth century, it follows that Elias must have lived around c. 800 at the latest. These two arguments in conjunction strongly suggest that Elias Synkellos was active as a poet before the year 800: probably in the eighth century, but perhaps even as early as the seventh century.

Then there is the vexed problem of Leo Magistros no. 5, an *epithalamion* celebrating the marriage of Constantine VII and Helen in 919. Since the poem is nothing more than a cento of verses found in another epithalamion by the same author (poem no. 2, probably written in 898, at the occasion of the wedding of Leo VI and Zoe Zaoutzina) and since it comprises a few awful prosodic errors, most scholars assume that the poem has been incorrectly attributed to Leo Choirosphaktes and that it is the work of an inept verse-monger who plagiarizes him almost line by line[12]. C., however, strongly disagrees (pp. XLIV-XLIX). She rightly points out that anacreontic poets like to repeat the same phrases and the same literary concepts, and Leo Choirosphaktes is certainly no exception to this rule. She also points out, once again rightly so, that Choirosphaktes himself plagiarizes John of Gaza and especially "George the Grammarian" in numerous instances – so, why should he not have plagiarized himself? She also states that the same prosodic errors as the ones found in poem no. 5 can be detected in other anacreontics of Choirosphaktes. Therefore she sees no good reason why the attribution of poem no. 5 to Leo Magistros should be questioned. Is her scepticism justified? I will present three counter-arguments. (1) Imitation is indeed the essence of anacreontic poetry[13]. But what we see in poem no. 5 goes far beyond the limits of ordinary literary imitation. The poem is a patchwork of ready-made verses, a cento stitched together without any artistic design and without any form of literary allusion or variation on stock themes. I find it hard to believe that a gifted poet like Leo Choirosphaktes was not capable of composing a new epithalamion, but had to resort to the stratagem of re-using verses he had written twenty years ago. (2) Poem no. 5 presents no less than three entirely unprosodic verses: 5. 50, 61 and 68; in the four authentic anacreontics of Choirosphaktes, on the contrary, there is only one serious prosodic error at 3. 23 [4. 85 is only unprosodic in the version of C.: read πῶλος as in B, not πόλος (see above); prosodic errors are admitted in personal names, so there is nothing wrong with Λέων at the end of the verse, cf. 4. 68]. It is hardly credible that such an accomplished poet as Choirosphaktes doubtlessly was, would have committed three painful prosodic errors in a single poem. (3) In the ms. the poems of Leo Choirosphaktes are entitled as follows: Λέοντος μαγίστρου (no. 2) and τοῦ αὐτοῦ μαγίστρου Λέοντος (nos. 3–4) [no. 1 is acephalous in the ms.]; but only τοῦ αυτοῦ in the heading attached to poem no. 5. This strongly suggests that the heading of no. 5 constitutes a mere conjecture. And it is very easy to understand why the scribe

12 See Nissen, Die byz. Anakreonteen, 60–62 and G.R. Giardina, *BollGrott*, n.s., 48 (1994) 9–22.

13 See P.A. Rosenmeyer, The Poetics of Imitation. Anacreon and the Anacreontic Tradition. Cambridge 1992.

guessed that no. 5 must have been written by Choirosphaktes, for it follows immediately after his genuine works and it is obviously very similar to no. 2, which it plagiarizes.

Barb. gr. 310 is in fact a copy of an earlier anthology, which must have been compiled in the first quarter of the tenth century. In the second part of the *Anthologia Barberina*, the ἀλφαβητάρια in accentual metres (nos. 81–160), we find numerous references to significant political events as well as to various ceremonies held at the court of the Macedonian dynasty (see the index edited by Gallavotti). All the dateable poems in this part of the anthology were written between 867 and 912, that is: during the reigns of Basil I and Leo VI. As it is beyond any doubt that similar ceremonies must have been organized in earlier and later periods, the question arises why the *Anthologia Barberina* does not contain court poetry written in honour of the Amorian dynasty or, more significantly, in honour of any of the tenth-century emperors. As the anthology clearly has a strong pro-Macedonian bias, one would expect to find numerous ceremonial poems celebrating Constantine VII. But there is in fact only one text written in his honour: the epithalamion performed at his marriage in 919. Since this is the latest dateable poem of the collection, it is reasonable to assume that the *Anthologia Barberina* was compiled not long after 919, in the heyday of the so-called Macedonian Renaissance. Just as Cephalas compiled an anthology of epigrams in 890–900, so did an anonymous scholar compile a collection of anacreontics and alphabets around the year 920.

I have a dream, and that is a comprehensive edition and thorough study of the index, all the poems still extant in the manuscript, and all the poems that are no longer there, but that can be found in other Byzantine manuscripts (such as, for instance, the two anacreontics by Constantine the Sicilian). Only then will people finally understand the importance of this truly amazing anthology, which sheds new light on cultural developments in early tenth-century Byzantium. To my knowledge, there is only one scholar equipped with all the necessary requirements to fulfill such a tremendous task: Ciccolella. She has already done most of the work. Let she please finish it.

Marc Lauxtermann

Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. *Travaux et Mémoires* 13. Paris 2000. 705 S.

Dieser Band der hervorragenden Reihe steht ganz im Zeichen des sogenannten Zeremonienbuchs (tatsächlich bezeichnet sich diese für die innere Geschichte von Byzanz wichtigste Schrift ganz schlicht als … σύνταγμά τι καὶ βασιλείου σπουδῆς ὄντως ἄξιον ποίημα) des Konstantin VII. Porphyrogennetos. Er ist gedacht als Vorbote der von Gilbert Dagron geplanten neuen Edition mit Übersetzung und stellt zugleich eine wesentliche Entlastung der nötigen umfänglichen Kommentierung dar. Bevor wir uns den beiden ersten und in dieser Hinsicht wichtigsten Beiträgen zuwenden, seien die folgenden kurz erwähnt: B. Martin-Hisard, Constantinople et les archontes caucasiens dans le Livre des cérémonies II 48 (S. 359–530), C. Zuckerman, À propos du Livre des cérémonies II 48 (S. 531–594), É. Malamut, Les adresses aux princes des pays slaves du Sud dans le Livre des cérémonies II 48 (S. 595–615), J.-M. Martin, L'Occident chrétien dans le Livre des cérémonies II 48 (S. 617–646), C. Zuckerman, Le voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946 (S. 647–672; man beachte besonders am Ende den Hinweis auf die bald danach erschienene Arbeit von O. Kresten), Z. Aleksidze, La construction de la Κλεισοῦρα d'après le nouveau manuscrit sinaitique nr. 50 (673–681), J.P. Mahé, Norme écrite et droit coutumier en Arménie du V[e] au XIII[e] siècle (S. 683–705).

Nun aber ein paar Anmerkungen zum Problem der Textgestaltung der edierten Kapitel des Zeremonienbuchs (I 78–82 und II 44–45). Grundsätzlich ist zu betonen, daß nach den früheren Herausgebern bzw. Kommentatoren (Leich, Reiske, Vogt) wesentlich konsequenter die Linie einer konservativen Textkonstitution erfolgte. Daß es sich freilich noch immer nicht um eine endgültige Ausgabe handelt, geht vor allem aus dem Hinweis (S. 5) hervor, daß die Palimpsestfragmente nicht herangezogen werden konnten. Zunächst vermerkt man das Fehlen der Seitenzahlen der ja immer noch wesentlichen Ausgabe von Vogt als störend. Ein falscher Ergänzungsversuch liegt auf S. 5,67 in ὅπως … ἐν τοῖς σκαμνίοις (καθίστωνται) vor. Abgesehen davon, daß die Verbalform richtig καθιστῶνται (so 27mal im TLG belegt) lauten müßte, ist nach einigen Parallelstellen statt „sich hinstellen" vielmehr καθέζωνται „sich setzen" zu erwarten; vgl. insbesondere εἰς μικρὰ σκαμνία καθέζονται (De Cer 531,11) und καθέζονται ἐν τοῖς μακροσκαμνίοις (ib. 15). S. 9,139 sollte das überlieferte μὲ τὸ gehalten und nicht in μετὰ τὸ geändert werden, vgl. Psaltes, Grammatik der byzantinischen Chroniken 108. Die Bemerkung S. 7 A.179 „Le verbe ἑτερομερίζειν ‚pencher d'une côté' ne semble pas attesté par ailleurs" ist durch einen Hinweis auf LBG ἑτερομερέω (im Text 57,638 richtig ἑτερομερήσει) zu ersetzen. Im Index stößt man auf das Wort μεσοδέξιος; leider existiert es nicht, sondern ist einfach eine Analogiebildung der Herausgeber zu μεσαριστερός.

Noch weniger ist zum Beitrag Haldons zu bemerken: falls an (den) anderen Stellen auch τουρμάρχων (so Theoph. Cont. 728,19) überliefert ist, könnte 209,79 diese unklassische Akzentuierung des Genitivs statt τουρμαρχῶν bewahrt werden; auf diese Erscheinung weist bereits Psaltes (S. 141) hin, vgl. auch den ersten Artikel S. 7. In einem nicht unähnlichen Fall ist im Index (S.350) unrichtig ξυλοκέραιον als Lemmaform angesetzt; an der betreffenden Stelle (231,180) steht -ραίων, was aus etymologischen Gründen von ξυλοκεραία kommen müßte (zu κεραία und ἱστοκεραία „Segelstange" vgl. LS und TLG). κοινοστομαῖος ist zu κυνοστ. zu verbessern, siehe LBG. Bei λεπτόζηλα (215,175) ist die Bedeutung „von leichter Qualität" (so z.B. Eparchenbuch 8,2) etymologisch wahrscheinlicher als „von geringerem Wert", vgl. das LBG (erscheint 2004). Die Betonung der Hs. γυναικαδελφοῦ ist nicht viel weniger oft zu belegen als die „normale" auf der Pänultima, vgl. das LBG und den TLG. Wieso soll anderseits μεταξοτῶν (225,105.117) nicht zu μεταξωτῶν korrigiert werden, zumal da wir 227,134 und 233,209f. μεταξωτὰς bzw. μεταξωταὶ antreffen? Widersprüchlich ist auch der Fall ἐξόπλισιν (227,128: ἐξόπλησιν cod.) gegenüber καλαφατήσεως (231,188: καλαφατίσεως cod.). Während die erstere Verbesserung sicher ist, kann ein *καλαφατέω nicht nachgewiesen werden, vgl. LBG. Zu κουκουλάρικος 234 A.113 vgl. LBG („aus Rohseide"). Im Index steht κατακόρακον falsch statt κατακόραξ (vgl. 227 A.83 und 281f.).

Erich Trapp

Anonymi Professoris Epistulae. Recensuit Athanasios Markopoulos (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 37 – *Series Berolinensis*). Berlin–New York, de Gruyter 2000. 74*, 165 S., 2 Taf. ISBN 3-11-015611-3.

Nach knapp zwanzigjähriger Arbeit legt nun Athanasios Markopoulos die Neuedition der Briefe des „Anonymen Professors" (AP) vor[1], dessen Oeuvre bislang nur umständlich benutzt werden konnte, da die Ersteditoren Basileios Laourdas und Robert Browning Teile der Korrespondenz an verschiedenen Orten publizierten.[2] Zudem fehlte ein zusammen-

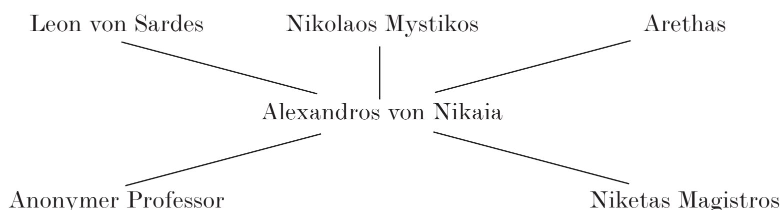
[1] Vgl. die erschöpfende Rezension von Georgios Fatouros, BZ 94 (2001) 732–6.

[2] Browning, *Byz* 24 (1954) 397–452; Laurdas, *Athena* 58 (1954) 176–98; Browning–Laurdas, *EEBS* 27 (1957) 151–212; 291–392.

fassender Index, der einer Beschäftigung dienlich gewesen wäre. Die Briefe des AP waren wichtige Grundlage für Paul Lemerles Klassiker „Le premier humanisme byzantin" (Paris 1971).

Die intensive Beschäftigung mit diesem anonymen Briefcorpus, das in einer einzigen, fast zeitgenössischen Handschrift (Lond. Add. 36 749) überliefert ist, bezeugen zahlreiche Artikel M.s, von denen ich besonders auf Μία μέρα από την ζωή ενός δασκάλου στην Κωνσταντινούπολη τον 10ο αιώνα[3] hinweisen möchte, zeigt M. hier doch, wie lebhaft eine byzantinische Quelle präsentiert werden kann.

Einleitung.[4] M. versieht seine Edition mit einem umfangreichen Einleitungsteil, der neben Biographischem auch Regesten der Briefe enthält. Zum Leben des AP lassen sich nur wenige Details aus den Briefen filtern. Jedenfalls gehörte er dem Kreis um Alexandros von Nikaia an:



Mittels der Briefe gewinnt man einen Einblick in die Geschichte des Schulbetriebes im 10. Jahrhundert, denn gut die Hälfte der 122 Briefe behandelt schulische Fragen, sei es, dass der Professor Literatur benötigt (z.B. ep. 90), sei es, dass er einen Schüler aufnimmt (zur Tätigkeit des Anonymus ausführlich S. 4*–10*) . Der AP steht mit seinen Briefen in einer langen Tradition, bereits bei Libanios nehmen derartige Briefe einen wichtigen Stellenwert ein,[5] ein Paradebeispiel aus dem zwölften Jahrhundert ist Johannes Tzetzes (vgl. besonders die Bezahlung / Nichtbezahlung des Schulgeldes epp. 9, 11, 37–39, 57, 58, 78 mit Tzetzes ep. 23 Leone). Brief 110 verdient Beachtung, da es darin um den „Stundenplan" einer Schule geht (vgl. dazu wiederum Tzetzes ep. 23 Leone). Aus den Briefen geht auch hervor, dass wir es bei dem AP mit einem Bibliomanen zu tun haben, der immer nach Büchern fragt und sucht und darin offensichtlich besonders von einer Dame, der *despoina* Sophia, Unterstützung bekommt (epp. 8, 98, 99; s. dazu S. 11*f.).

M. lenkt seine Interpretation des epistolographischen Corpus hauptsächlich auf historische, prosopographische und chronologische Fragen. Die Briefe sind „nach den bis zu jener Zeit anspruchsvollsten Regeln der byzantinischen Epistolographie abgefasst und zusammengestellt worden" (S. 18*). Zwar werden viele Beobachtungen zu Stil und Sprache des AP im *Index graecitatis* zusammengestellt – der Autor versteckt sich hinter einem ausgefeil-

---

[3] Der Beitrag erschien als separates Heftchen in der Reihe „Μία μέρα …" Athen, Ἑταιρεία σπουδῶν νεοελληνικοῦ πολιτισμοῦ καὶ γενικῆς παιδείας [1986f.].

[4] Hin und wieder stolpert man über stilistische Unschärfen im Deutschen: S. 3*: „was seinen Tod anlangt, auf welchen der Anonymus selbst in seinem dritten Brief an den ihm unverhüllt verhassten Kanstrisios ebenso ausführlich wie vage spricht, so dürfte er nicht allzu lange nach 945 anzusetzen sein." – S. 23*: Titel und Autorenname sind nicht *heraus*geschnitten, sondern infolge der Buchbindearbeiten *ab*geschnitten worden.

[5] Zu Libanios s. jetzt R. Cribiore, Gymnastics of the mind : Greek education in Hellenistic and Roman Egypt. Princeton, N.J. 2001.

ten Stil und macht sich dadurch einen Namen[6] –, eine eingehendere Beschäftigung mit der rhetorischen Gestaltung dieses Corpus wäre sicher lohnend. Der AP ist sich etwa des Briefprooimions bewusst (s. 37, 5; 40,2 47, 20; 75, 3), er streut den byzantinischen Brief charakterisierende Motive ein (φίλτρον 34, 27; ζῶσα φωνή 72, 5; 96, 4; 106, 8 oder Brief ~ Gespräch s. ὁμιλία 30,19; 64, 39; 84, 19; 106, 7. 27; 110, 22).

Text. Der Text ist mustergültig ediert sowie mit einem umfangreichen Stellenapparat versehen worden; die *fontes* findet man in einem eigenen Index (allerdings ohne Unterscheidung zwischen Anspielungen und Direktzitaten).[7]

M. entschloss sich, abweichende Lesungen oder Verlesungen bzw. Druckfehler von Browning–Laourdas nicht in den Apparat aufzunehmen, wobei dies grundsätzlich verständlich und zu begrüßen ist (S. 30*), an manchen Stellen wird der Benützer aber neugierig gemacht, doch noch einmal in der Handschrift oder im Mikrofilm nachzusehen. Mir sind zwei Stellen aufgefallen: 33, 16 ὦ ἀγαθέ bei M. – ὦγαθε B.-L.; 44, 16; εὖ <οἶ>δ' ὅτι M. – εἶδ' ὅτι B.-L.

Stellenapparat. Ep. 33: Einen Brief mit Οὐκ οἶδα zu beginnen ist weit verbreitet in der byzantinischen Epistolographie (in meinen *Epistularum Byzantinarum Initia* findet man 51 Beispiele),[8] dazu auf Libanios als Vorbild hinzuweisen, wie dies Fatouros 735 tut, ist m.E. nicht unbedingt überzeugend (zwei Belege stammen von Libanios, zwei von Isidoros von Pelusion, einer von Dionysios von Antiocheia; das Gros stammt aus der Feder von Epistolographen nach dem AP). Οὐκ οἶδα τίσι χρησάμενος ῥήμασιν … (ep. 33, 2) findet man später fast identisch bei Michael Psellos (Οὐκ οἶδα τίσι ποτὲ χρήσομαι λόγοις … ep. 31 Kurtz-Drexl) bzw. Demetrios Kydones (Οὐκ οἶδα τί ἄν σοι χρησαίμην … ep. 175 Loenertz). – Das Exordium von ep. 37 Σκιᾷ ἡμῖν ἴσα καπνοῦ τὰ ὑμέτερα erinnert an einen Briefeingang Isidoros' von Pelusion (ep. II. 165 PG: Σκιὰ καὶ ὄναρ καὶ καπνός, ὦ βέλτιστε…).[9] – Χάριν ἰδοὺ δευτέραν τῆς ὑμῶν μεγαλειότητος αἰτοῦμεν λαβεῖν … (ep. 77, 2) erinnert eher an Lib. ep. 111 (Χάριν τὴν μὲν ἔχομέν σοι, τὴν δὲ αἰτοῦμεν…) als an Libanios ep. 1496 (Fatouros 735). – Ep. 85, 8 (οἱ καρποὶ τὰ δένδρα δεικνύουσι) lässt an Mt. 7, 15f. als Ursprung denken, was auch in den Kontext des Briefes passt (der AP zweifelt an seiner Urteilsfähigkeit). – Bei der Lektüre von Brief 53 denkt man an ein Schreiben Leos von Synada (ep. 30 Vinson), in dem er einen *notarios* zu genauem Schreiben zu ermahnen beabsichtigt und dazu einen Brief Basileios' des Großen übernimmt (ep. 333 Courtonne). – Den Dramatiker Sophokles zitiert der AP an 13 Stellen, Synesios hingegen, dessen Briefausgabe er von dem *protoasekretes* Euthymios erbittet (ep. 108), ist erst mit den Anmerkungen von Fatouros durch „eine erhebliche Zahl von

[6] S. zu diesem Bild E. Papaioannou in seiner Rezension in *Byzantina* 22 (2001) 263–268, 268.

[7] Vgl. jetzt den Ansatz von F. Kolovou, Auf der Suche nach einer Theorie des Zitats in der byzantinischen Epistolographie oder construire et connaître, voir plus de choses qu'on n'en sait. In: L'épistolographie et la poésie épigrammatique byzantines: projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la Table Ronde organisée par W. Hörandner. Paris 2003.– Minima: Der Verweis bei 9, 17 auf Basil. Caes. Ep. 45, 1 fehlt im Index. Der zweite Teil der *Numerorum epistularum tabulae* ist meiner Meinung nach redundant.

[8] Das Verzeichnis ist erst nach der Edition des AP erschienen, und Identifikationen sind dadurch nun leichter und schneller möglich. – Es ist geplant, die Initien weiterführend zu untersuchen, vor allem das Problem von Spontanparallelen soll unter die Lupe genommen werden.

[9] Weitere Beispiele bei Fatouros 735.

Zitaten (S. 11*)“ ausgewiesen. Die einzige von M. vorgeschlagene Allusion in ep. 90, 2 (γλυκεῖά μοι τῷ ὄντι ψυχή) stellt m. M. keine Entlehnung aus Synesios dar (ep. 123, 7 Garzya: … τῆς ἱερᾶς σου καὶ γλυκείας ψυχῆς …)[10], denn ähnlich direkte Anreden findet man öfters bei byzantinischen Briefschreibern.[11] Betrachtet man die Verwendung von Anredeformen seitens des AP, so zählt er zu den Schreibern, die Anreden im Vergleich zu anderen sparsam verwenden. In 40 von 121 Briefen spricht der AP seine Briefpartner direkt oder indirekt an. Hervorzuheben ist das in seiner Zeit offensichtlich schon allgemein gebräuchliche Abstractum ἱερότης zur Anrede von Bischöfen bzw. Metropoliten, das M. als typisch byzantinisch auch im Index anführt.[12] Belege findet man bereits bei Photios.[13] Freundschaft/Sehnsucht bezeichnende Ausdrücke verwendet der AP in der Anrede selten (28, 2: φίλη ψυχή; 77, 14: ποθεινότατε; 81, 12f.: ὦ χρηστὲ φίλε; 121, 4: φίλη μοι ψυχή). Ein Wort zum Briefschluss: Nur einmal gebraucht der AP den klassischen Gruß ἔρρωσο (13,14), worin er sich von zeitlich nahen Epistolographen unterscheidet.[14]

Die Ausgabe von M. bedeutet einen wichtigen Schritt in der Aufarbeitung epistolographischer Primärquellen – die meisterhafte Edition ist bereits in die online-Version des *Thesaurus Linguae Graecae* (Irvine, Cal.) integriert – und regt zu einer weiteren Beschäftigung mit dem Anonymus an.

Michael Grünbart

---

[10] S. auch Johannes Chrysostomos ep. 18 (PG 52, 726b3): ἀπολαῦσαί σου τῆς γλυκείας ψυχῆς.

[11] Niketas Magistros 9, 48 Westerink: γλυκεῖα πέμψον ψυχή; Michael Psellos 146 (171, 20 Kurtz-Drexl): ὦ καλλίστη καὶ γλυκεῖα ψυχή.

[12] Für die Anredeforschung wäre wünschenswert, wenn Anredeformen überhaupt, vielleicht sogar separat, in einem Wortverzeichnis mitberücksichtigt würden (z.B. κοσμιότης 58, 10; μεγαλοπρέπεια 84, 19).

[13] Nicht erst im 14. Jh. gebräuchlich, s. A. Steiner, Untersuchungen zu einem anonymen Briefcorpus des 10. Jahrhunderts (*Europäische Hochschulschriften* XV, 37). Frankfurt am Main 1987, 28. Diese Arbeit stellt einen wichtigen Schritt zum Verständnis des Werks des AP dar.

[14] Zum Vergleich: Nikolaos Mystikos endet so 12, Leon von Synada 10 Male (Auswertung mit Hilfe des TLG online).

Maria Mavroudi, A Byzantine Book on Dream Interpretation. The *Oneirocriticon of Achmet* and Its Arabic Sources (*The Medieval Mediterranean* 36). Leiden, Brill 2002. XI, 522 S. ISBN 90-04-12079-3.

Maria Mavroudi (= M.) legt mit ihrer Studie, in der sie nun zum ersten Mal das byzantinische *Oneirocriticon* des Achmet (= O.) mit arabischen Traumbüchern vergleicht, auf brillante Weise den Grundstein für eine gänzlich neue wissenschaftliche Betrachtungsweise des literarischen Stoffes. Überdies liefert sie ein Exempel für weitere Einzelforschungen im reichen, aber noch weitgehend unbearbeiteten Gebiet der islamisch arabischen Einflüsse auf die wissenschaftliche Literatur der Byzantiner und öffnet diesbezüglich Türen, die in Zukunft auch von nicht in erster Linie "orientalisch ausgerichteten" Byzantinisten beachtet werden sollten.

O. gehört nicht zum Typ der theoretisch philosophischen Abhandlungen über die Natur von Schlaf und Träumen (z.B. Aristoteles-Kommentare von Themistios und Michael von Ephesos), auch nicht zu den kurzen, anonymen Handbüchern, die Astrologie und Trauminterpretation verbinden, sondern zu den sogenannten *clefs de songes*, welche Kataloge von Traumgegenständen und -aktivitäten mit der entsprechenden Interpretation beinhalten. Das älteste und weitaus ausführlichste griechische Werk über Trauminterpretation sind die fünf Bücher *Oneirocritica* des Artemidoros (= A.) aus dem 2. Jh. n. Chr., die auf eine jahrhundertelange ältere Tradition der Trauminterpretation zurückgehen. Zwischen dem 9. und 10. Jh. sind acht weitere, die sogenannten byzantinischen Traumbücher entstanden, von denen O. das bei weitem ausführlichste und das einzige ist, welches in seinem Umfang mit A. verglichen werden kann.

In Kap. I (S. 1–59) führt M. den Leser in die Datierungs- und Autorschaftsproblematik des O. ein und gibt einen ersten Überblick über die möglichen vom Autor verwendeten Quellen. Obwohl die Entstehung des Textes nach wie vor nicht mit Sicherheit datiert werden kann, gelingt M. mit einem neuen *terminus post quem* 843 (da O. ein Kapitel über Bilderverehrung enthält, muss es nach dem Ende des Ikonoklasmus im Jahre 843 entstanden sein) und dem *terminus ante quem* 11. Jh. (da drei Handschriften aus dem elften Jahrhundert erhalten sind) eine sichere zeitliche Eingrenzung. Sie geht aus guten Gründen so weit, das Werk der literarischen Tätigkeit in der sogenannten makedonischen Renaissance im 9./10. Jh. zuzuschreiben. Im ersten und im letzten Kapitel des O. wird erwähnt, dass das Traumbuch für einen Despoten (δεσπότης) kompiliert wurde, bei dem es sich am ehesten um Leon VI. (886–912) handeln dürfte, von dessen astrologischen Interessen Theophanes Continuatus, das Horoskop für den neugeborenen Konstantinos VII. sowie die Tatsache, dass während der Regierungszeit von Leon VI. die Trauminterpretation von der Liste der teuflischen Praktiken gestrichen wurde, zeugen (S. 61). Auch die Frage nach der Autorschaft kann weiterhin nicht beantwortet werden. Allerdings legt M. dar, dass Symeon Seth (1081–1118), der zuweilen als Autor in Betracht gezogen wurde, schon auf Grund der Tatsache nicht in Frage kommt, dass mit *Paris. Suppl. gr. 690* spätestens seit Ende des 11. Jh. Handschriften des O. zirkulierten. Gleichzeitig mit Lamoreaux[1] postuliert M., dass *Achmet, Sohn des Sēreim*, welchem im Titel von acht Handschriften O. zugeschrieben wird, nicht der wirkliche Autor sei. Dies wird dadurch begründet, dass O. ursprünglich anonym zirkulierte, was von den zwei ältesten Handschriften bestätigt wird. Spätere Kopisten des O. sollen aus Kap. 19, der einzigen Stelle im ganzen Traumbuch, wo die Überlieferungskette bis zum ersten Gewährsmann zurückverfolgt wird und die dazugehörende Trauminterpretation in der ersten Person folgt, den Namen *Achmet, Sohn des Sēreim* in den Titel übernommen haben. Die arabische Handschrift BN *arabe* 2742, welche das *Oneirocriticon* eines gewissen Muhammed, Sohn des Sirin, beinhaltet und von der aufgrund des übereinstimmenden Autorennamens fälschlicherweise geglaubt wurde, sie sei die direkte Vorlage von O., brachte die Wissenschaft erstmals auf den Gedanken, dass O. mit arabischen Traumbüchern in Zusammenhang zu bringen sei. Daneben wurde aber weiterhin die Meinung aufrecht erhalten, dass A. als Vorbild und Modell für O. anzusehen sei. Obwohl entsprechende Vergleiche durch Fahds[2] Zusammenstellung von 181 mit Trauminterpretation zusammenhängenden

---

[1] J. Lamoreaux, Dream Interpretation in the Early Medieval Near East. Ph.D. diss., Duke Universitiy, 1999.

[2] T. Fahd, La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam. Leiden 1966.

Titeln erleichtert worden wären, kam die Wissenschaft bis *dato* nicht über die bloße Anregung von Dagron[3] hinaus, das O. sei mit den islamischen Traumbüchern zu vergleichen. Somit liegt mit M.s Studie der erste Versuch vor, dieses Vorhaben in die Tat umzusetzen.

Für die Textvergleiche zog M. fünf Traumbücher heran, die sie nach den Kriterien des möglichst frühen Kompositionsdatums und der leichten Zugänglichkeit für wissenschaftliche Kreise auswählte, sodass sich folgendes, in Kap. IV (S. 128–135) ausführlich erläutertes Korpus ergibt: 1. Das älteste erhaltene arabische Traumbuch des Ibn Qutayba (m. 889), *ʻIbārāt ar-ru'yā*, das auf eine gut entwickelte schriftliche Tradition zurückzugehen scheint. Ibn Qutayba war Zeitgenosse des Hunayn Ibn Ishāq (m. 873), dem die älteste arabische Übersetzung des A. zugeschrieben wird. Ibn Qutayba dürfte mit A. vertraut gewesen sein, was eine mögliche, aber nicht zwingende Erklärung der gemeinsamen Interpretationen von Ibn Qutayba und A. ist. 2. Das zweitälteste arabische Traumbuch von ad-Dinawarī (m. 1009), *al-Qadirī fī al-Ta'bīr*, von dem mehr als dreißig Handschriften erhalten sind. Dieses weitaus umfangreichste arabische Traumbuch war äußerst populär und diente als Vorbild für viele spätere Autoren. 3. *Al-muntaḫab*, Trauminterpretationen von al-Ḫalīl ad-Darī, welche im *Tafsīr al-aḥlām* v. Muḥammad b. Sirīn sowie im *al-Bišāra wa-niḏāra fī taʻbīr ar-ru'yā* von al-Kargūšī (m. 1015) enthalten sind. 4. Das Traumbuch des *Iḇn Šahīn al-Išārāt fī ʻilm al-ʻibārāt* (1410–68), welches sich u.a. auf das älteste bekannte schriftliche Zeugnis arabischer Trauminterpretation von al-Kirmānī (zwischen 775 und 785 im Auftrag des Kalifen al-Mahdī enstanden, in seinem Original aber nicht mehr vorhanden) beruft. 5. Das *Taʻṭīr al-anām fī tafsīr al-manām* des an-Nabulusī (1641–1731). Obwohl O. mit großer Sicherheit älter als alle fünf arabischen Traumbücher ist, darf M.s Auswahlverfahren dadurch als legitimiert betrachtet werden, dass es sich bei den ersten beiden Texten sicher um die ältesten erhaltenen arabischen Traumbücher handelt und dass die anderen drei viel von den früheren Traditionen beinhalten.

In Kap. II (S. 63–90) setzt sich M. mit der Sprache des O. auseinander und kommt zum Ergebnis, dass es sich, an Ševčenkos *levels of style*[4] gemessen, um ein mittleres Sprachniveau handelt. Gewisse Schwierigkeiten ergeben sich bei der Beurteilung der meistens aus der Umgangssprache herrührenden und mehrmals aus dem Arabischen stammenden *hapax legomena*, die M. von den 136 bei Drexl[5] angegebenen auf 72 einschränkte (Appendix IV, S. 466–471). Da die Verwendung von Lehnwörtern mehr über das Sprachniveau als über die Herkunft des Textes aussagt, bleibt unklar, ob diese v.a. zur Bezeichnung von Gegenständen verwendeten Wörter bereits im griechischen (mündlichen) Sprachgebrauch bekannt waren, oder ob sie erst in O. aus dem Arabischen übernommen worden sind. Insofern muss auch die Frage, wo das O. entstanden ist, offen bleiben. Das monastische Milieu von Sinai und Palästina kommt für M. genau so in Frage wie die Kreise der in muslimischen Gebieten lebenden Kriegsgefangenen, Händler und Grenzbewohner oder das höfische Milieu in Konstantinopel, zumal das O. für einen Despoten geschrieben worden ist. Dennoch tendiert M., aufgrund zahlreicher eindeutiger „Arabismen" im griechischen Text, die durch das Nichtverstehen des Arabischen bei der Übersetzung ins Griechische entstanden sein müssen, zurecht zur Annahme, dass die Muttersprache des Autors des O. Griechisch und nicht Arabisch war.

---

[3] G. Dagron, Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines, in: I sogni nel medioevo, ed. Gregory. Rom 1985.

[4] I. Ševčenko, Levels of Style in Byzantine Prose. *JÖB* 31 (1981) 289–312.

[5] F. Drexl (Ed.), Achmetis Oneirocriticon. Leipzig 1925.

In Kap. III (S. 91–119) werden Manuskripttradition, Übersetzungen und Editionen des O. diskutiert. M. kritisiert Drexls Vorgehensweise, welche die Handschriften in ein Stemma mit Textfamilien einteilt (S. 109), die mit zunehmendem Alter näher an den Archetyp heranrücken und deshalb als authentischer beurteilt werden. Drexls Edition, welche auf einer Texteinteilung in Strang x und y basiert und aus unerfindlichen Gründen bloß 8 der 16 ihm zugänglichen Handschriften berücksichtigt, kann einem literarischen Werk wie dem O. nicht gerecht werden, da die Autoren und Kopisten nach unterschiedlichen Gesichtspunkten arbeiteten und sich nicht einem Urtext in der Art eines kanonischen Textes verpflichtet fühlten. M. plant nun, Drexls „zusammengeflickten und in Abfolge, Grammatik und Syntax künstlich korrigierten Text, der keinem jemals existierenden ähnlich war" (S. 124), den sie aber gerechterweise als „ein Resultat seiner Zeit" (S. 91) beurteilt, durch eine von Grund auf neu angelegte kritische Ausgabe zu ersetzen. Dabei arbeitet sie mit sieben Handschriften, die Drexl unbekannt waren, und behandelt die 16 von Drexl verwendeten nur dort, wo dieser es ungenügend tat. Besonders erwähnenswert ist, dass in der ältesten erhaltenen Handschrift des O., dem *Paris. Suppl. gr.* 690, Trauminterpretationen vorkommen, die bei Drexl z.T. in Strang x, z.T. in Strang y aufscheinen. Ebenso sind Interpretationen in *Paris. Suppl. gr.* 690 hervorzuheben, die in keinen anderen griechischen Handschriften des O. zu finden sind, jedoch in arabischen Quellen, bei A. und oder bei Nikephoros vorkommen (Appendix I, S. 431–444). Auch die von M. erstmals herangezogene Handschrift *Vat. gr.* 573 (15. Jh.) folgt weder Strang x noch y bei Drexl und bietet einige neue Interpretationen. Bei den restlichen fünf Handschriften handelt es sich um *Bononiensis* 3632 (1440), das einzige illustrierte Exemplar, das nur Teile des O. enthält und eine ganz andere Kapiteleinteilung als die von Drexl vorgeschlagene aufweist, BL *Additicius* 8240 (17. Jh.), *Petropolitanus Bibl. Acad. scient. graec.* 161 (18.Jh.), der Teile einer volkssprachlichen Paraphrase enthält, *Zagora* 89 (1594) in alphabetischer Anordnung und schließlich *Marc. gr.* 229 (10. Jh.). Im Weiteren zieht M. neben den in der vorliegenden Studie behandelten arabischen Quellen die zwei unter Manuel Komnenos (1143–80) entstandenen lateinischen Handschriften heran, die für die Ausformung einer mittelalterlichen westlichen Tradition der Trauminterpretationen von besonderer Bedeutung waren. Dabei handelt es sich um ein Exzerpt des O., das im 1165 in Konstantinopel erschienenen *Liber Thesauri Occulti* des Pascalis Romanus enthalten ist und neun Interpretationen enthält, die in keiner anderen griechischen Handschrift zu finden sind (Appendix II, S. 445–450) – was, unterstützt von *Paris. Suppl gr.* 690 und von *Vat. gr.* 573, für eine nicht mehr vorhandene Vorlage spricht, die länger war als alle erhaltenen Versionen – , sowie um die erste komplette lateinische Übersetzung aus dem Jahre 1176 von Leo Tuscus, von der mehrere Handschriften erhalten sind. Schließlich beabsichtigt M., die 1577 entstandene lateinische Übersetzung von Loewenklau in der Edition von Rigault (1603) dem griechischen Text gegenüberzustellen. Auch wenn sich M. bewusst ist, dass für ihre neue Edition kein Stemma eruiert werden kann, ist sie darum bemüht, mehr über das Alter der in jedem Text reflektierten Tradition und die Beziehung zwischen den einzelnen Handschriften herauszufinden, um so der Manuskripttradition mit dem höchst möglichen Respekt zu begegnen.

In Kap. IV (S. 128–167) geht M. zunächst auf die bereits in vorislamischer Zeit existierende Tradition der arabischen Trauminterpretation ein, bei der es sich um den einzigen Divinationsbrauch handelt, welcher vom Islam übernommen wurde, was durch Sure 12 (Yusuf) legitimiert wurde. Diese älteste Tradition wurde in erster Linie von der jüdischen Traumdeutung, z.B. vom Talmud beeinflusst, geht also nur indirekt auf griechisch hellenistisches Gedankengut zurück. Direkte Übersetzungen aus dem Griechischen entstehen erst ab dem 9. Jh. während der großen ʿabbāssidischen Übersetzerwelle, in die auch die Über-

setzung der ersten drei Teile des A. einzureihen ist, welche M. ausführlich beschreibt. Ibn Hunayns Übersetzung ist deshalb von zentraler Bedeutung für die Überlieferungsgeschichte, weil sie zur Erklärung bestimmer Abweichungen in gemeinsamen Interpretationen von O. und dem griechischen A. dient. Diese gemeinsamen Interpretationen sind in O. von arabischen Quellen, welche auf Ibn Hunayns Übersetzung des A. zurückgehen, übernommen worden. Eine genauere Untersuchung über die Beziehung zwischen der arabischen Übersetzung des A. und den anderen arabischen Traumbüchern ist wünschenswert, da sie bestehende Unklarheiten in der Überlieferungsgeschichte lösen könnte.

Nach einer detaillierten Beschreibung der fünf oben erwähnten arabischen Quellen der Trauminterpretation vergleicht M. im weiteren Verlauf der Studie anhand zahlreicher Textbeispiele verschiedene Aspekte des O. mit den genannten arabischen Quellen sowie mit A. und beweist dabei immer wieder, dass der Autor des O. mit Sicherheit arabische Quellen verwendete. Die mit A. korrespondierenden Stellen sind also über den arabischen Umweg in O. eingeflossen. Besonders hervorzuheben ist an dieser Stelle M.s vorbildliche Zitierweise, die neben dem griechischen und arabischen Text konsequent die entsprechende englische Übersetzung liefert, sodass Leser aus allen an der Studie beteiligten Fachrichtungen M.s Gedanken ohne Mühe folgen können.

Anschließend (S. 142–167) wird die Anordnung der Trauminterpretationen in O. behandelt, die dem inhaltlich kosmologischen Ordnungsprinzip der meisten arabischen Quellen und nicht dem für die byzantinischen Traumbücher typischen alphabetischen Ordnungsprinzip entspricht, sowie die in den Traumbüchern genannten theoretischen Prinzipien wie etwa Alter, Geschlecht oder Jahreszeit, die für die Interpretation relevant sind.

Die Trauminterpretationen, die den verschiedenen Versionen gemeinsam sind, werden in Kap. V (S. 168–236) untersucht, wobei M. das Ergebnis von Oberhelman[6], dass von 285 Traumsymbolen 40 bis 60% mit denen in A. übereinstimmen, widerlegt. Anhand von 15 der von Oberhelman eruierten 124 gemeinsamen Symbole zeigt M., dass O. arabische Quellen verwendete, welche an manchen Stellen mehr oder weniger wörtlich die arabische Übersetzung des A. zitieren.

Kap. VI (237–255) geht auf die syrische und christlich arabische Trauminterpretation ein. Die Möglichkeit einer syrischen Textgrundlage, die mit O. in Zusammenhang gebracht werden könnte, wird ausgeschlossen. Obwohl es unter den im muslimischen Gebiet lebenden Christen eine christliche Tradition von Trauminterpretation gegeben haben muss, was aus bestimmten Stellen bei ad-Dinawarı hervorgeht (Appendix III, S. 431–444), und der Autor demnach eine christlich arabische Quelle hätte verwenden können, bediente dieser sich eindeutig muslimischer Vorlagen, die er „christianisierte“. Mehrere Beispiele zeigen, dass bestimmte Interpretationen in O. nur von Rezipienten als „echt christlich“ empfunden werden konnten, die mit islamischen Bräuchen nicht vertraut waren.

In Kap. VII (S. 256–252) geht M. auf die christlichen und islamischen Aspekte des O. ein und gelangt zum Ergebnis, dass die in O. vorkommenden christlichen Traumsymbole auf den äquivalenten Interpretationen muslimischer Traumsymbole basieren (Auferstehung, Himmel und Hölle, Engel u.a.) oder durch minimale Veränderungen christlich assoziiert wurden (Moschee wird zur Kirche u.a.), sodass mit Sicherheit gesagt werden kann, dass der Autor von O. keine neuen Interpretationen erfand und sich so eng wie möglich an den arabischen Text hielt.

Besonders erwähnenswerte Resultate ergab Kap. VIII (S. 353–374), in dem M. die Stellen des Alten und Neuen Testaments, die in O. reflektiert werden, untersucht. Interpre-

---

[6] M. Oberhelman, The Oneirocriticon of Achmet. Texas 1991.

tationen zahlreicher in O. vorkommender religiöser Begriffe (Engel, Paradies und Hölle), Bilder und Inhalte des Alten und Neuen Testaments (Kühe, Erdbeben, Dornen, Perlen u.a.), hat der Autor oft wörtlich von muslimisch arabischen Quellen kopiert, was sehr einfach mit der Ähnlichkeit zwischen christlichem und muslimischem religiösen Gedankengut zu erklären ist. In den zwei Fällen, wo O. wörtlich Passagen aus dem Neuen Testament zitiert, wurde eine Koranpassage durch eine Bibelpassage ersetzt. Dass in O. nicht öfter wörtlich Bibelstellen verwendet wurden, begründet M. überzeugend damit, dass es für den Autor von O. naheliegender gewesen sei, die für den christlichen Rezipienten christlich anmutenden muslimischen Stellen zu übernehmen, als aus dem Stegreif Bibelstellen zu zitieren. Dabei ist zu bedenken, dass in der muslimischen Welt die Koran-Rezitation seit jeher von ungleich zentralerer Bedeutung als die Bibelrezitation in der christlichen Welt war.

In Kap. IX (S. 375–391) untersucht M. die 13 in O. vorkommenden exemplarischen historischen Legenden. Sie bilden einen überschaubaren Textkörper, der leicht mit den arabischen Quellen verglichen werden kann. Im Vergleich mit den anderen Kapiteln fällt hier das Ergebnis enttäuschend mager aus. Sechs der Anekdoten konnten mit arabischen Quellen in Zusammenhang gebracht werden, bei fünf konnten vage Übereinstimmungen festgestellt werden, und zwei konnten überhaupt nicht identifiziert werden.

In Kap. X (S. 392–429) schließlich diskutiert M. auf der Grundlage ihrer Ergebnisse die brisante Frage nach dem Zusammenhang der Entstehung des O. und der byzantinischen intellektuellen Aktivität im 9./10. Jh. M. untersucht, inwiefern O. in der intensiven literarischen Tätigkeit, die in der Wissenschaft (beinahe) allgemein anerkannt makedonische Renaissance genannt und als byzantinische Rückkehr zu klassischen und spätantiken Modellen betrachtet wird, ein literarisches Ausnahmebeispiel darstellt. Es stellt sich heraus, dass O. nur eines der zahlreichen Erzeugnisse der arabischen Wissenschaften war, das den Byzantinern zugänglich gemacht wurde. Bei einer großen Anzahl von vor dem 10. Jh. entstandenen griechischen Texten in empirischen Wissenschaften handelt es sich um Übersetzungen aus dem Arabischen oder um indirekt aus arabischen Quellen übernommene Schriften in den Gebieten der Alchemie, Meteorologie, Medizin, Agrikultur, Geomantie und anderen Formen der Divinationslehren (Geheimalphabete u.a.). Diese Texte gilt es nun seitens einer neuen wissenschaftlichen Generation in editorischem wie in kulturgeschichtlichem und literarhistorischem Sinn zu erschließen. Die noch ausstehenden Resultate dieser neuen Forschungsrichtung werden in Zukunft die Wissenschaft zwingen, den Begriff „makedonische“ oder auch „byzantinische Renaissance“ von Grund auf neu zu überdenken. Nur so ist es möglich, das im Schlusssatz postulierte „new chapter in the history of world civilization“ zu schreiben, welches M. mit ihrer in jeder Hinsicht lobenswerten Studie bereits aufgeschlagen hat.

Bettina Lienhard

Actes de Vatopédi I. Des origines à 1329. Édition diplomatique par Jacques Bompaire, Jacques Lefort, Vassiliki Kravari, Christophe Giros. Texte. Album (*Archives de l'Athos* 21). Paris, P. Lethielleux 2001. XX, 476 S. (einschließlich 10 Karten und Lageplänen); 88 Taf. 4°. ISBN 2-283-60421-4. ISNN 0768-1291.

Die Ursprünge des Klosters Batopedi liegen im Dunkeln. Legendenumwoben ist die Herkunft des Namens ebenso wie die Gründung des Klosters. Obwohl Batopedi zu den ältesten und neben der Megiste Laura und Iberon zu den bedeutendsten Klöstern des Athos in byzantinischer Zeit zählt, stammen die frühesten schriftlichen Entstehungsgeschichten erst aus nachbyzantinischer Zeit. Diese Legenden verbinden sich mit dem Namen des Klosters, wobei die beiden seit dem 10 Jh. miteinander konkurrierenden Schreibungen (Batopedi bzw. Batopaidi, interpretiert als „Ebene der Sträucher" bzw. „Kind des Batos") zwei verschiedenen Legenden entsprechen, ohne daß die eine die andere ausschlösse. Gemäß der einen Version geht das Kloster auf eine Stiftung des Sohnes des Batos, des Bruders Theodosios' I., zurück, der von der Mutter Gottes vor dem Ertrinken gerettet wurde und daraufhin von dieser zur Restaurierung ihrer Kirche am Athos, die von Iulianos Apostates zerstört worden war, aufgefordert wurde. Bei den Bauarbeiten wird eine Theotokos-Ikone gefunden, die in der Folge das Kloster schützt. Einer weiteren Legende zufolge wurde das Kloster im 9. Jh. von Arabern geplündert und unter der Regierung Romanos Lakapenos' von drei Archonten, die sich als Mönche auf den Heiligen Berg zurückziehen wollten, abermals restauriert, wobei die Ikone auf wunderbare Weise die Fährnisse des Klosters unbeschadet übersteht.

Das Archiv des Klosters Batopedi ist das für die byzantinische Zeit reichste am Berg Athos; dennoch läßt sich die Frühgeschichte des Klosters anhand der Urkunden lediglich fragmentarisch rekonstruieren (nur 11 Urkunden datieren in den Zeitraum vor dem 13. Jh.). Wie bei Iberon dürfte es sich ursprünglich um ein Familienkloster gehandelt haben, dessen Gründer in der Krypta beerdigt wurden. Die Gräber wurden bei jüngsten archäologischen Forschungen wiederentdeckt; neben den Gräbern des ersten Abtes Nikolaos sowie seines Sohnes Athanasios findet sich ein drittes aus späterer Zeit (siehe dazu vor allem den Abschnitt „Note sur le katholikon, architecture et décor", verfaßt von Brigitte Pitarakis, S. 39–50). Das Vorhandensein dieser drei Gräber schlägt sich wiederum in der obenerwähnten Legende der drei Archonten nieder. Ende des 12. Jahrhunderts entwickelte sich aus einer Dependance Batopedis das Kloster Chilandar. Die urkundlichen Quellen fließen ab der Mitte des 13. Jh.s reicher und erlauben eine beinahe lückenlose Zeichnung der wirtschaftlichen Entwicklung des Klosters.

Im vorliegenden Band werden insgesamt 72 Dokumente ediert (43 davon erstmals!), wobei 44 Originale, der Rest Kopien aus byzantinischer Zeit (davon 2 beglaubigt) darstellen. Die Dossiers betreffend das Georgios Kalamitziotes-Kloster in Thrakien, das Spelaiotissa-Kloster in Melnik und das Timiopetritissa-Kloster bei Thessalonike gelangten durch die Erwerbung dieser Klöster durch Batopedi in das Archiv. Darüber hinaus finden sich Originaldokumente des Chilandar-Klosters, was auf die bereits erwähnte enge Beziehung der beiden Klöster zurückgeht. Auffällig ist die große Zahl (12) an Urkunden, die von den Protoi des Athos stammen. 7 Urkunden sind kaiserliche Chrysobulle (Nikephoros Botaneiates, Alexios Komnenos, 3 von Andronikos II., 2 von Andronikos III.), 6 Prostagmata (3 stammen von Michael Palaiologos, 2 von Andronikos II. Palaiologos, 1 von Andronikos III.). Lediglich eine Urkunde (Nr. 33) wurde von der Patriarchatskanzlei ausgestellt. Die Nr. 32, 44 und 59 sind Pachtverträge, die ein gemeinsames Formular erkennen lassen. Testamente

sind die Nr. 12, 15 und 64. Im Anhang werden drei Fälschungen ediert, die sich als Akte des Zars Ioannes Asen, des Protos Hilarion bzw. Kaiser Andronikos' II. ausgeben, wobei letztere Urkunde lange Zeit als echt galt (vgl. Dölger, Regesten 2148).

Im folgenden komme ich auf bestimmte inhaltliche, formale und sprachliche Gesichtspunkte einiger Urkunden zu sprechen, die mir bemerkenswert erscheinen: Batopedi geriet im Laufe seiner Geschichte mit verschiedenen anderen Athos-Klöstern in Streit über den Besitz von Grundstücken. In einem dieser Fälle wurde im Jahre 1297 die Bevölkerung des Dorfes Kometissa (in der Nähe des Isthmos des Athos gelegen) von einer Schlichtungskommission aufgefordert, den Verlauf der Grundstücksgrenzen zwischen den Besitzungen von Batopedi und Chilandar zu bezeugen (Nr. 26). Interessant ist hier einerseits, wie die Dorfbevölkerung (unterteilt nach Priestern, Geronten, Hausbesitzern und übrigen) rechtlich wirksam tätig wird. Darüber hinaus beobachtet man, daß der Anagnostes Michael offensichtlich das Oberhaupt des Dorfes (protogeros) ist und dieser auch die Urkunde schreibt (26, 40–43). Michaels Rechtschreibkenntnisse sind nicht übler als die so mancher anderer Schreiber von Urkunden; neben den üblichen Fehlern sind jedoch Versehen wie ἐμνήστημεν (15) und ἐμερίστη (18–19) charakteristisch, wobei sich in beiden Fällen die lautgeschichtliche Entwicklung von σθ zu στ auch im geschriebenen Wort niederschlägt. Noch eindringlicher legt das orthographische Unvermögen des Schreibers der Urkunde 42 beredtes Zeugnis über die Schwierigkeiten ab, die das Erlernen der historischen Orthographie der griechischen Sprache bereitete, sowie darüber, wie weit sich die Aussprache des mittelalterlichen Griechisch vom antiken entfernt hatte. Sprachgeschichtlich von Interesse ist darüber hinaus der in der Umgangssprache abgefaßte Abschnitt VIII der Nr. 43.

In einer Auseinandersetzung mit dem Kloster Esphigmenu vermittelt 1316 der Protos Isaak des Heiligen Berges, dem es gelingt, durch Überlassung eines Grundstückes an Esphigmenu den Frieden wiederherzustellen, nachdem Batopedi den Esphigmenu-Mönchen nichts Adäquates für das von ihnen selbst von diesen in Besitz genommene Grundstück anbieten hatte können (Nr. 46). Aus Urkunde 63 (a. 1325) geht die starke Persönlichkeit des Langzeit-Protos Isaak (ca. 1315–1347) noch deutlicher hervor. Mit diesem Dokument (das sich abschnittweise, etwa im Sicherungsvermerk, stark am Formular von Patriarchatsurkunden orientiert) wird dem Kloster Chilandar gegen die Leistung von 600 Hyperpyra das Kloster Skorpiu überlassen, wobei der Protos klarstellt, daß er grundsätzlich gegen diese Übertragung ist, auf die Chilandar mit Penetranz drängte, sich aber angesichts des jüngsten Überfalls der Türken zu diesem Schritt genötigt sieht, da mit der Überlassung die Verpflichtung zur Errichtung/Instandsetzung einer Festung am Eingang zum Heiligen Berg verbunden ist. Obwohl Skorpiu durch diesen Rechtsakt wohl vorübergehend seine Eigenständigkeit verlor, ist Mitte der vierziger Jahre ein Abt Niphon dieses Klosters bekannt, der für kurze Zeit als Protos des Heiligen Berges fungierte (vgl. PRK 178). Unter dem Nachfolger Isaaks gelangt Chilandar jedenfalls erneut in den Besitz des Klosters Chilandar und wird diesmal darin auch von Kaiser Ioannes V. Palaiologos bestätigt. Zur Geschichte des Klosters Skorpiu wäre bibliographisch der Artikel von A. Rigo, Due note sul monachesimo Athonita della metà del XIV secolo. *ZRVI* 26 (1987) 87–113, insbesondere 99–105, zu ergänzen.

Bei Urkunde 33 handelt es sich um die παρακέλευσις eines Patriarchen von Konstantinopel aus dem Jahre 1301, 1316, 1346 oder 1361 (J. Darrouzès schreibt sie Philotheos Kokkinos zu), mit der der Patriarch einen gewissen Meletios als Abt des Spelaiotissa-Klosters in Melnik einsetzt. Diese Originalurkunde ist durch Faltung und Flecken an verschiedenen Stellen nicht oder kaum lesbar. In diesem Fall wäre ein Vergleich mit anderen Patriarchatsurkunden, die einem ähnlichen Formular folgen, etwa mit den zahlreichen im Regis-

ter des Patriarchats überlieferten Versetzungsurkunden von Metropoliten, für die Textrestituierung hilfreich gewesen. Ich schlage vor, in Z. 10 (das unsinnige) συνδικεῖν (τούτῳ καὶ πειθαρχεῖν) in ὑπείκειν zu verbessern und die Verbform in der Lücke von Z. 6 mit ἀντιποιῶνται (nicht ἀντέχωνται) anzusetzen. Darin, daß das Verb ὑποτιθέναι in der Gehorsamsformel in den im Patriarchatsregister erhaltenen Urkunden (also nach 1315) nicht vorkommt und somit in dieser Zeit dem Formular nicht angehörte, sehe ich ein weiteres Argument für die wahrscheinliche Datierung in das Jahr 1301, wie sie die Editoren vorgenommen haben. Die PLP-Eintragung Nr. 17700 betreffend Meletios ist chronologisch dementsprechend zu korrigieren.

Nr. 43 setzt sich aus 23 einstmals unabhängigen Urkunden zusammen, die bereits von den Mönchen des Klosters Batopedi als „Dossier" gemeinsam kopiert wurden. Dieses „Dossier" dokumentiert Grundstückserwerbungen des Klosters aus der Umgebung von Hierissos aus den Jahren 1308–1312. Was die Beweggründe für den Verkauf dieser Grundstücke an Batopedi betrifft, ist hervorzuheben, daß sich die Verkäufer der Stücke 43 VI bis VIII, Einwohner von Hierissos, gezwungen sahen, aufgrund einer Hungersnot ihr Grundeigentum an Batopedi zu verkaufen.

Urkunde 61 (a. 1323) setzt mit einem für das Testament charakteristischen Prooimion ein, ist inhaltlich aber dennoch eher als Vertrag zu charakterisieren, auch wenn es teilweise letztwillige Verfügungen enthält, die die Tochter und die Frau des Verfassers, Manuel Kurtikes, betreffen. Aus dem Text geht jedenfalls die enge wirtschaftliche Bindung des Verfassers an das Kloster hervor, das ihm ein Darlehen für die Mitgift seiner Tochter gewährt hatte und in dem er gegen Überlassung eines Teiles seines Vermögens zwei Adelphata erwirbt.

Echte Testamente stellen dagegen die Urkunden des Metropoliten Paulos von Melnik, 1216 (Nr. 12), des Maximos, Gründers des Boreine-Klosters, 1247 (Nr. 15) sowie des Theodoros Sarantenos, 1325 (Nr. 64) dar. Abgesehen von den zahlreichen historischen Informationen sind diese Texte nicht nur von realiengeschichtlichem und lexikographischem, sondern auch von literarischem Interesse (vgl. M. Hinterberger, Autobiographische Traditionen in Byzanz. Wien 1999, S. 215 und 289f.). Das Testament des Theodoros Sarantenos vermittelt ein anschauliches Bild der Lebens- und Besitzverhältnisse einer Familie, deren soziale Anerkennung sich auf die militärischen Dienste gründete, die sie dem Kaiser erwies. Die Angaben des Testaments bestätigen und ergänzen den Inhalt eines Gedichtes, das Manuel Philes dem Theodoros Sarantenos widmete (ed. Miller I 247–249). Besondere Erwähnung verdient weiters die Aufzählung von etwa 140 Büchern, die sich im Besitz des Boreine-Klosters bei Philadelpheia befanden (wie diese Urkunde in das Archiv von Batopedi gelangte, ist nach wie vor ein Rätsel). Die außerordentliche Fülle von Alltagsgegenständen, die in den beiden Testamenten 15 und 64 erwähnt werden, reicht vom „mit Baumwolle gefüllten Polster" (πιλωτοπροσκέφαλον βαμβακόγονον 15, 192) bis zum „serbischen Stielbecher" (κούπα στατὴ σέρβικος 64, 58).

Weitgehend vernachlässigt wurde in der vorliegenden Publikation die Würdigung einiger Urkunden als Monumente der Literaturgeschichte. Die ausführlichen autobiographischen Erzählungen in den bereits erwähnten Testamenten des Maximos und des Theodoros Sarantenos (Nr. 15 und 64) wurden nicht einmal einer oberflächlichen literarischen Untersuchung für wert befunden. Dasselbe gilt für die Prooimien zu den kaiserlichen Privilegurkunden (z.B. Nr. 68); ähnliche Texte nahmen etwa Theodoros Metochites oder Nikephoros Gregoras in die Sammlung ihrer Werke auf. Daß sich die Herausgeber für derartige literaturgeschichtliche Aspekte der Urkunden nicht interessierten, ist auch daran abzulesen, daß in jeder Hinsicht erwähnenswerte Wörter aus diesen literarischen Abschnitten (z.B.

δραματουργία 36, 4 im Sinne von Leid, Unglück; ἐφόλκιον 68, 17, προσεπαινῶ 62, 12) im Index nicht aufscheinen; in dem ansonsten sehr vollständigen Index fehlen aber z.B. auch die lexikographisch bedeutsamen Wörter ἀνυποταγία (8, 9), βουλητέος (28, 14), ἐκπροβαίνω (8, 10), ἐπισκοπιανός (43, 11), κόμμα (27, 22 Stumpf), λαμπροφόρος (8, 28), ὁμόδουλος (44, 1. 8), παραθεωρῶ (18, 5–6 mißachten), πλαγιάζω (45, 20), προοδοποιῶ (36, 28), προσαπαρνοῦμαι (58, 11). Das Hauptaugenmerk galt wirtschafts- und verwaltungsgeschichtlicher Terminologie, die in der Regel vorbildlich kommentiert wird.

Martin Hinterberger

The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint. Introduction, translation, and notes by Richard P. H. Greenfield (*Byzantine Saints' Lives in Translation* 3). Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2000. XIX, 423 S., 1 Kt. ISBN 0-88402-272-2.

Unlike the first two of its series, the third volume of the Dumbarton Oaks annotated translations of Byzantine hagiographical texts is devoted to a single albeit long vita. The translation of the primary Life of St Lazaros of Mt. Galesion (*BHG* 979), based on H. Delehaye's edition in the *Acta Sanctorum*, is the work of a single scholar, Professor R. Greenfield. From the outset it should be noted that this work not only succeeds in making the text available to non-specialists, but also deepens our knowledge of eleventh-century monasticism. This is achieved thanks to the long introduction and the informative notes to the translation.

The vita was composed in the latter half of the eleventh century, an age when hagiography declined as sainthood was apparently hard to establish in Byzantine society. In circumstances much different than those of Late Antiquity, the ascending course to holiness and the ascetical conduct of the stylite Lazaros (966/967–1053) were often greeted by serious disbelief. This climate of suspicion leaves its mark on the long narrative composed by his disciple Gregory the Cellarer, and, as the translator legitimately assumes, may even account for the various lacunae which occur in sections recording opposition to Lazaros (p. 50–51). However, disbelief and opposition do not imply that the saint did not find acclaim and recognition among the flourishing monastic community which surrounded him.

Apart from highlighting these features, G's introduction provides us with a detailed biographical sketch of St Lazaros, a portraiture of the holy paradigm revealed in his vita, and his pioneering role in establishing organized monasticism on a mountain that was previously known only for its ascetics. Notably, a long section is devoted to the presentation of Galesion as a monastic centre, its development during Lazaros' lifetime, and its survival after his demise. Despite the rich information it offers, the vita presents several difficulties especially as regards the relationship of the three monastic foundations of St Lazaros and the involvement of local and imperial authorities.

Next to a portrait of the biographer Gregory the Cellarer (pp. 51–53), as revealed in the scattered autobiographical references he gives in his narrative, G. outlines the literary structure of the text, the author's informants (mostly monks on Galesion), and sources (for instance, St Lazaros' *diatyposis*). As he rightly observes in the conclusion of his introduction, the vita of St Lazaros is a vivid piece of hagiography that provides us with a faithful picture of eleventh-century society. This is the result of a prose both unaffected from rhetoric and replete with realistic descriptions of the saint, his monks, and their lay entou-

rage who experience human failings and feelings. Indeed, St Lazaros is presented as a figure closer to the common man than his life on a pillar would suggest. Despite these qualities, G. considers this vita "not the work of an author with firmly defined ideas about literary form" (p. 53). Clearly, the account is broadly chronological and its great bulk consists of edifying episodes handed down to the author or recalled from personal memories. Yet, even if the connecting links are vague in most cases, the literary merits of Gregory's text cannot be denied. His adoption of a loose narrative technique and stylistic simplicity, instead of a well-structured vita, largely draws inspiration from the tradition of late-antique hagiographers like Cyril of Scythopolis or John Moschos. In particular, it is worthy of note that Gregory interposes in his narrative (§§ 159–179; also §§ 198–202 and §§ 233–234) a cluster of accounts on monks who, being disciples of St Lazaros on Mt Galesion, excelled in their ascetical feats. Exhibiting as they do the traits of an abridged biography these accounts are reminiscent of Theodoret of Cyrrhus' *Historia Religiosa* and his biographical sketches of Syrian ascetics. Interestingly enough, this narrative feature did not escape the notice of a *manus recentior* who on the margins of *Lavrioticus* I 127, the fourteenth-century codex preserving this vita, jotted down notes like Βίος τοῦ ὁσίου Κηρύκου and so forth in the related sections.

Coming to the core of the book we should note that the translation is both readable and accurate. Byzantinists know well that even a text with no striking linguistic peculiarities is susceptible, if not to misinterpretations, at least to alternative interpretations. Thus the rich scholia in the form of footnotes discuss realia or historical evidence and also clarify linguistic or stylistic ambiguities. As in all translations of the same series, in several instances a number of emendations is proposed to the used edition of the Greek original. There can be only a poor list of disagreements regarding the solutions adopted in the translation and other points of interest that have escaped notice:

a) p. 83 (§ 7) τῆς πατρῴας ἀποξενωθεῖσα: she had estranged herself from her "home country" rather than "her family" (cf. § 19 εἰς τὴν πατρῴαν γῆν).

b) p. 85, n. 51 (§ 8): the Greek text prints ἐμπορεῖον and not ἐμπόριον.

c) p. 93 (§ 14) μονοχίτων καὶ ἀνυπόδετος, ἄνευ ῥάβδου τε καὶ πήρας: a borrowing from Gregory of Nazianzos' Homily *in sanctum Pascha*, PG 36, col 649B.

d) p. 197 (§ 105) τὴν βασιλείαν πρῶτον ἐζητεῖτε τῶν οὐρανῶν, τὰ δὲ λοιπὰ … προσετέθη ἂν παρ' αὐτοῦ: an allusion to Mt 6, 33 or Lk 12,31.

e) p. 137 (§ 51): perhaps the unattested συνδάριον should be emended to σουδάριον.

f) p. 142 (§ 54) τῇ πρὸς Θεὸν ἐλπίδι τεθωρακισμένον καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος ὅ ἐστι ῥῆμα Θεοῦ: cf. 1 Thess. 5,8 and Eph. 6,17.

g) p. 169 (§ 79) ἀλλ' οὖν γε εἰ καὶ ταῦτα χωρὶς ἑτέρου λόγου θαύματός εἰσιν ἄξια …: even if these <facts> are worthy of amazement "on no other account" rather than "without any other miracle story."

h) p. 201 (§ 109) καὶ τοῦτο μάνδραν ἀποτελέσαι τῶν οἰκείων θρεμμάτων: not "make this a barn for their animals" but "make this a fold for their own cattle" (cf. the use of θρέμματα in John 4,12 and further in §§ 160–161, § 235).

i) p. 228 (§ 142) " in the village called Kyriou Louka": evidently the abbreviation κου of the MS should be rendered κυροῦ and not κυρίου.

j) p. 229 (§ 142) ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον = rather "but more about these things later on" than "but these things <happened> later on".

k) p. 335 (§ 236): a similar episode where by the miraculous intervention of the saint boulders rolling down the mountain change direction see vita of St Elias Speleotes, *AASS* Sep. III, 875–876 (§ 68).

All in all, this translation, the first for the whole text in a modern language, captures the vitality of this vita (see p. 71). Vividness is also the service of a text rich in a prosopography extending from a great number of monastics to members of the local and Constantinopolitan officialdom. Apart from a chronological outline of Lazaros' life and related events in Appendix A, G. draws up as Appendix B a very helpful prosopographical glossary of the 145 persons that figure in this vita. I was able to locate only one title missing from the cited bibliography: J.-M. Sansterre, Les saints stylites du Ve au XIe siècle, permanence et évolution d'un type de saintete, in: Sainteté et martyre dans les religions du Livre, ed. J. Marx, Brussels 1989 (= *Problèmes d'histoire du christianisme* 19), 33–45, esp. 37–41.

As G. says in his preamble, this book was the painstaking effort of many years. The standard it has achieved proves this confession true.

Stephanos Efthymiadis

Anna Komnene, Alexias. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Diether Roderich Reinsch. 2., um ein Vorwort von Diether Roderich Reinsch ergänzte Auflage. Berlin–New York, Walter de Gruyter 2001. 607 S. ISBN 3-11-017195-3.

Nur fünf Jahre nach der Erstveröffentlichung dieser Übersetzung liegt ein unveränderter Nachdruck vor[1]. Der Band erschien fast gleichzeitig mit der neuen kritischen Ausgabe des griechischen Originaltextes von D.R. Reinsch und A. Kambylis[2]. Dadurch verfügt man nunmehr über einen zuverlässigen Zugang zu diesem Werk, das als literarisches Stück und als historische Quelle für Byzantinisten und Mediävisten von zentraler Bedeutung ist. Auf die zahlreichen Vorzüge der Übersetzung und ihre hohe Qualität hat bereits P.M. Strässle hingewiesen[3]. Die Lektüre einzelner Textabschnitte durch den Rezensenten bestätigt diese

---

[1] Zu den geringfügigen Ergänzungen bzw. Korrekturen vgl. das Vorwort von D.R. Reinsch, S. 4.

[2] Annae Comnenae Alexias recensuerunt D.R. Reinsch et A. Kambylis (*CFHB* 40/1–2, *Series Berolinensis*), Pars prior: Prolegomena et textus, Pars altera: Indices digesserunt F. Kolovou et D.R. Reinsch. Berlin / New York 2001. – Ein Texthinweis: In Alexias 5.5 beschreibt Anna den Gegenschlag Alexios I. gegen Bohemund, wobei das belagerte Larissa entsetzt werden soll. Hierbei vermeidet die kaiserliche Armee das Tempe-Tal und zieht östlich des Ossa, durch die Senke von Agia, südlich am Boibe-See vorbei, um überraschend von Südosten her auf Larissa vorzustoßen. Am Weg berührt sie ein Vlachendorf, dessen Namen in der Übersetzung (5.5.3) mit „Ezeban", im Text mit Ἐξεβάν wiedergegeben wird. Laut *app. crit.* haben die Codices CV Ἐζεβάν, Codex F Ἐξεβάν (Im Registerband, S. 27f., wird von Ἐξεβάν auf das Lemma Ἐζεβάν verwiesen), was mit den Hinweisen in den Prolegomena zur neuen Edition (S. 55*) in Übereinstimmung steht: „Die Lesart des Archetypus ergibt sich … nur selten bei Übereinstimmung von CV gegen F". Da dies jedoch keine absolute Gewissheit bedeutet, kann die Entscheidung diesfalls auch aufgrund der Etymologie des Toponyms erfolgen. Vasmer, Slawen in Griechenland, 216, erwägt, von Ἐζεβάν ausgehend, eine Verschreibung für (slav.) Ἐζερά, was angesichts des nahen Sees denkbar ist, vor allem da das Blachische nicht sehr toponymproduktiv war.

[3] P. M. Strässle, Anzeige in *JÖB* 48 (1998) 358–360.

hohe Meinung, und zwar auch in Hinblick auf die stilistische Gestaltung in der deutschen Sprache.

Gediegene Kenntnisse der originalen Quellensprachen, speziell des Griechischen, gehen bei Historikern, auch Byzantinisten, immer mehr zurück. Daher möchte ich das glückliche Zusammentreffen einer Edition und einer Übersetzung von höchster Qualität zum Anlass nehmen, um anhand einiger Beispiele darzulegen, dass selbst bei der Benützung exzellenter Übersetzungen am Ende stets auch auf den Originaltext zurückzugreifen ist, um nach Möglichkeit alle Bedeutungsvarianten im Auge zu behalten, die – insbesondere bei Fachterminologien – zum Abfassungszeitpunkt denkbar und vom Autor intendiert sind. Ich tue dies am Beispiel der Siedlungsterminologie und halte vorweg einschränkend fest, dass diese weder im byzantinischen Griechisch noch im Deutschen sehr präzise und gefestigt ist.

Betrachten wir zunächst die Termini für *befestigte Plätze bzw. Siedlungen*: Aus dem reichen Angebot[4] greife ich als erstes καστέλ(λ)ιον heraus, das mit „Burg“ (5.5.1 bis), „Fort“ (11.2.4) und „Festung“ (13.5.5, 15.2.4) übersetzt wird: aus dem Textzusammenhang kann auf eine eher kleine Anlage geschlossen werden, weshalb im Deutschen wohl „Burg“ (oder eben „Kastell“) zutreffend erscheint, da man unter „Festung“ auch eine größere Anlage verstehen kann, die fallweise mit einer Siedlung verbunden sein kann, und mit „Fort“ üblicherweise die Vorstellung von einem moderneren, ab dem 18. Jahrhundert gängigen Befestigungstyp verbindet. In zwei Fällen (11.2.4, 15.2.4) handelt es sich bei den καστέλλια um den befestigten Wohnsitz „des Herrn Georgios“; diese Anlage wird an anderer Stelle (15.1.3, 15.2.1,4) im Text als φρούριον bezeichnet (und in der Übersetzung dann zweimal, 15.1.3, 15.2.1, als „Kastell“ wiedergegeben). Anna Komnene verwendet hierbei zumindest in 15.2.4 den Terminus φρούριον um der *variatio* willen, da sie fünf Zeilen weiter vom καστέλλιον spricht.

Reinsch übersetzt sowohl κάστρον als auch φρούριον überwiegend mit „Festung“, und dies wohl meist zutreffend[5]. Aus der Formulierung der ausführlichen Beschreibung in Alexias 6.1.1 (Es geht um die befestigte Siedlung Kastoria[6]) dürfte deutlich werden, dass φρούριον eher den baulichen Aspekt der Verteidigung und Bewachung[7], κάστρον eher den siedlungstypologischen Aspekt zum Ausdruck bringt, also die Befestigung als Siedlung oder als – oft eigenständiger – Siedlungsteil (so z.B. 6.6.4 Dyrrachion). Hilfreich sind zwei weitere Textstellen, an denen Anna beide Termini verwendet: In 5.5.4 schreibt der Kommandant von Larissa, Leon Kephalas, er habe das κάστρον (von Larissa) bisher gegen die Normannen halten können, müsse aber das φρούριον übergeben, wenn nicht bald Nachschub[8] und Entsatz eintreffe.– In 7.3.3 spricht der Befehlshaber von Dristra über die Chancen des Kaisers Alexios, das κάστρον (die δύο ἀκροπόλεις) von Dristra zu erobern (πολιορκῆσαι), in-

---

[4] ἀκρόπολις, καστέλλιον, κάστρον, κουλᾶ, μόσυν, ὀχύρωμα, παρεμβολή, πολίχνη, πυργίον, πύργος, στρατόπεδον, ταφρεία, φρούριον.

[5] Ausnahmen für φρούριον: 11.5.1 „befestigte Plätze“, 11.11.6 und 14.8.5 „Kastell“. In 6.2.3 sollte die Einkerkerung der Manichäer besser in den dafür vorgesehenen „Verliesen“ (als „Kastellen“) erfolgen.

[6] Und natürlich lässt die Autorin die Chance des Wortspiels κάστρον – Καστορία nicht ungenützt.

[7] Auch die häufige Verbindung πόλεις καὶ φρούρια u.ä. deutet darauf hin: 1.3.3, 3.9.3, 7.1.1, 10.9.11, 14.8.5.

[8] Vielleicht sind mit den den Christen nicht erlaubten Lebensmitteln tatsächlich nicht nur die von Reinsch, S. 179, A. 69, genannten Tiere gemeint, sondern auch menschliche Leichenteile.

dem er von einer Anhöhe aus „in aller Ruhe die Festung belagern kann“ (πολιορκεῖν τὸ φρούριον). Auch in diesen beiden Fällen wird zunächst vom Siedlungstypus und anschließend von dessen Verteidigungscharakter gesprochen.

Weniger scheint mir Alexias 6.10.9–11 in diese Richtung zu weisen, wo zusätzlich der Terminus πολίχνιον ins Spiel gebracht wird: Alexios baut ein πολίχνιον namens Kibotos, das an selbiger Stelle auch als κάστρον und φρούριον bezeichnet wird.– In einer Toponymaufzählung in 13.12.24 schließlich verwendet Anna alle drei Termini (mehrfach) nebeneinander. Sie tut dies vermutlich aus Gründen der *variatio*, ohne auf konkrete topographische Gegebenheiten Rücksicht zu nehmen. Diese Annahme wird durch die Überlegung gestützt, dass es in allen vorangegangenen Fällen um wichtige, auch in Konstantinopel bekannte oder vorstellbare Ortslagen geht, während im letzten Fall aus der Sicht der Autorin weniger bedeutende Orte im Osten Kleinasiens behandelt werden, von denen die Autorin wahrscheinlich keine näheren Nachrichten hatte. Der Übersetzer muss die *variatio* mitmachen: „Festung“ (πολίχνιον), „Kastell“ (κάστρον) und „Fort“ (φρούριον)[9].

Aufgrund der in der Alexias als πολίχνιον bezeichneten Orte[10] scheint, soweit sie mir aus der Autopsie bekannt sind, ziemlich klar zu sein, was bei Anna Komnene damit gemeint ist, nämlich eine (klein)städtische Siedlung, zumeist ohne Mauerring, jedoch mit einer (später) in unmittelbarer Nähe gebauten oder über einer antiken Akropolis erneuerten Oberburg[11]. Demgegenüber bringt das in der Alexias zweimal (13.2.3, 14.2.1 – kontrastiv zur πόλις Antiocheia) belegte πόλισμα deutlicher die Nähe zur πόλις zum Ausdruck, also einer Stadt mit (großteils) ummauertem Siedlungsterritorium; daher könnte man es eher mit „befestigte Kleinstadt“ als mit „Festung“ übersetzen.

Interessant ist es auch, die *ländlichen Siedlungsstrukturen ohne (dominanten) Festungscharakter* kurz zu betrachten: Für χωρίον kann die in der Übersetzung zumeist verwendete Bedeutung „Dorf“ für den Behandlungszeitraum der Alexias (bereits seit langem) als gesichert gelten, und auch die Übersetzung „Ort“[12] kann zutreffend sein. Natürlich nicht falsch, aber unpräziser ist die Übersetzung des Plurals durch Kollektivbezeichnungen wie „Gegend“ (1.14.4), „Umland“ (1.16.1) oder „Gebiete“ (6.9.1), und zwar sowohl wegen der Unschärfe in der Unterscheidung von χώρα[13] als auch deswegen, weil in solchen Formulierungen Anna Komnenes vermutlich die zentralörtlichen Siedlungsstrukturvorstellungen ihrer Zeit zum Ausdruck kommen.

Zum Unterschied zwischen χωρίον und κώμη: Eine κώμη hatte vermutlich keine Umfassungsmauer, man wird sie, wie das χωρίον, als unbefestigte, landwirtschaftlich bestimmte Siedlung bezeichnen, doch scheint mir die Übersetzung „Dorf“ für die Alexias unzutreffend: Tzurulos (2.6.3) ist zu groß und administrativ zu bedeutend für ein Dorf (vgl. die weiteren Belege für Tzurulos in der Alexias!). In 11.8.3 berichtet Anna darüber, dass die Türken bereits τὰς κώμας πάσας erobert und alle χορτάσματα (Futtervorräte) angezündet hätten: Hier geht es zwar nicht um Städte, aber doch um zentrale Orte von einiger Bedeutung, da sie offenbar als Sammelplätze (also auch Vermarktungsstätten) von Landesprodukten dien-

[9] Dazu noch μητρόπολις („Metropole“), πόλις („Stadt“) und πολισμάτιον („Städtchen“).

[10] Vgl. das Register der neuen Edition, S. 190, s.v.

[11] Somit wird ἀκρόπολις zutreffend mit „Zitadelle“ übersetzt, 7.3.3, 11.11.6, et passim.

[12] So Alexias 3.11.3 und 4.- In 14.6.2 sollte παλαιοχώριον im Zweifel besser mit „alter (=verlassener?) Ort“ als mit „alte Festung“ übersetzt werden.

[13] Z.B (1.16.1) … τήν τε Ναύπακτον καὶ τὰ ξυμπαρακείμενα χωρία καὶ φρούρια πάντα, „Umland und sämtliche Festungen“ gegenüber (13.12.25) μετὰ τῶν … ἁπάντων φρουρίων τὲ καὶ χωρῶν „mit sämtlichen … Festungen und Gebieten“.

ten, so dass ich die Übersetzung „Marktorte“ oder „Marktgemeinden“ vorziehen würde[14].– Nur einen Schritt weiter ist es von der κώμη zu der (meist im Plural verwendeten) κωμόπολις. Reinsch umschreibt an einer Stelle (2.6.10) zutreffend mit „kleinere Städte auf dem Lande“ (Man könnte auch „kleinere Landstadt“ wählen). Weitere Übersetzungen, wie „Dorf“ (7.1.1, 8.6.4), „Flecken“ (5.5.3), „Landgemeinde“ (7.6.6,8.9, 8.3.1), „Landstadt“ (passim), „Ortschaft“ (1.2.5), sind prägnanter, aber weniger zutreffend.

Weitere Beobachtungen: Das Wort σκηνή, passim, bedeutet „Zelt“, wobei nicht nur einzelne luxuriöse Zelte der Würdenträger oder des Kaisers gemeint sind[15], sondern auch die (vermutlich meist sehr großen, den heutigen Wohnzelten von Beduinen vergleichbaren) mobilen Unterkünfte der Soldaten auf Feldzügen[16], wobei der Aufbau der Zelte oft (nicht nur in der Alexias) durch das Verbum πήγνυμι zum Ausdruck gebracht wird[17]. Angesichts dieses einheitlichen und oftmaligen Wortgebrauches ist daher das Wort καλύβη (3.12.8: „Unterkünfte“, 4.1.2: „Zelte“), trotz der Verbindung mit πήγνυμι im zweiten Fall, eher mit „Hütte“ zu übersetzen, da „Hütte“ ebenfalls den provisorischen Charakter der Unterkunft zum Ausdruck bringt und man sich im Griechischen wie im Deutschen der jeweiligen (im Verbalstamm erkennbaren) Grundbedeutung annähert.

In Alexias 3.11.3 scheint mir für οἰκοδομήματα die Übersetzung „Baulichkeiten“ (oder ähnlich) zutreffender als „Weiler“, zum einen, weil ersteres der Grundbedeutung von οἰκοδόμημα näher kommt, aber auch, weil es an der Textstelle darum geht, zuvor vom Feind gehaltene und momentan aufgegebene Bauwerke, nämlich befestigte Siedlungen (πολίχνια) und *ad hoc* von den Feinden gebaute (befestigte) Quartiere zu besetzen, um eine erneute Inbesitznahme durch den Feind zu verhindern.

Fazit: Auch dem besten Übersetzer ist es unmöglich, alle Fragen vorherzusehen, die der Leser oder Benützer an die Quelle stellen wird, geschweige denn, sie in der Übersetzung zu berücksichtigen. In diesem Sinn verstehen sich die vorangehenden Überlegungen in erster Linie als Appell an den Leserkreis der Alexias (und jeder Quelle), auch das Original einzusehen.

Johannes Koder

---

[14] Die dritte Stelle, 2.6.10, ist für unsere Frage unergiebig.

[15] Daher wäre auch 5.5.3 textnäher mit „Zelt“ statt mit „Lager“ zu übersetzen. – In 12.3.9 schlage ich vor, ἀναπεταννῦσα (scil. ἡ βασιλὶς) ταύτην (scil. τὴν σκηνήν) statt mit „sie schlug es (scil. die den Zelteingang bildende Plane) zurück“ mit „sie öffnete es“ zu übersetzen.

[16] Belege: 3.8.7 bis, 4.6.1,2,3, 5.4.1, 6.12.2, 9.4.5, 10.4.10, 11.8.4, 15.1.3, 15.6.2.

[17] Alexias 7.11.6, 8.3.5, 11.7.5.

Ingela Nilsson, Erotic Pathos, Rhetorical Pleasure. Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites' *Hysmine and Hysminias* (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia* 7). Uppsala 2001. 329 S. ISBN 91-554-4970-0.

Fra le svariate rinascite di generi letterari che caratterizzano la produzione bizantina del XII secolo quella del romanzo è certamente la più significativa. Essa è senza dubbio quella che ha maggiormente canalizzato la ricerca scientifica nell'ultimo decennio del secolo scorso. Il nuovo millennio si apre anch'esso all'insegna del romanzo bizantino. Accanto agli

Atti del Simposio di Berlino in cui vengono trattati svariati aspetti del revival romanzesco nell'età dei Comneni[1] si allinea adesso la presente monografia, dedicata all'opera di Eumazio Macrembolita.

In una succinta ma esauriente introduzione (pp. 11–45) N. riassume con chiarezza e solida informazione bibliografica lo stato della ricerca sull'autore e l'opera e in generale sul romanzo del XII secolo nonché sul *Nachleben* della produzione romanzesca tardo-antica a Bisanzio e procede poi alla esposizione del metodo adottato. Come esplicitamente espresso nel sottotitolo l'autrice si propone un'indagine specificamente narratologica del testo di Macrembolita e del suo principale ipotesto, il romanzo tardo-antico *Leucippe e Clitofonte* di Achille Tazio, nella quale si lascia guidare da tre autorità. Insieme a G. Genette[2], le cui categorie terminologiche e sistematiche vengono sostanzialmente adottate, si analizzano le strutture portanti del testo, il punto di vista, il gioco di voci, le strategie narrative specifiche. J. Frank fornisce il concetto di „forma spaziale“ che analizza in modo particolare la dimensione spaziale nella narrativa illuminando i vari procedimenti – soprattutto descrizioni e ripetizioni – tesi a concretizzarla e metterla in rilievo. J. Kristeva infine, coadiuvata ancora da Genette[3], presta adeguate categorie interpretative della prassi tipicamente bizantina della mimesi letteraria.

Il viaggio verso la meta prefissata è articolato in due tappe corrispondenti a due grossi capitoli: 1. analisi narratologica di *Ismine e Isminia* (pp. 46–165); 2. Macrembolita e Achille Tazio: analisi comparata (pp. 166–260). In un terzo, più breve ma denso capitolo, intitolato a mimesi e transtestualità: tradizione e innovazione, (pp. 261–286) viene infine delineata la complessa rete di richiami e modulazioni linguistiche e motiviche tessuta dall'autore bizantino. Un sommario dei due romanzi esaminati (pp. 291–294), un'ampia bibliografia (pp. 295–313), index locorum (nel quale i passi citati in extenso vengono contrassegnati da asterisco) e un succinto ma utile indice degli autori e soggetti completano la bella monografia di N. che si distingue, oltre che per la chiara strutturazione della materia, anche per la sua correttezza formale e accuratezza nei dettagli: pressocché inesistenti sono gli errori di stampa e sempre consequenti i numerosi rinvii interni. Soltanto una contraddizione, a quanto vedo, è sfuggita all'acribia dell'autrice: mentre a p. 25, n. 83 l' *interpretatio allegorica* del romanzo di Eliodoro viene attribuita, insieme ad A. Acconcia Longo[4], al filosofo costantinopolitano del V secolo Filippo, essa riappare a p. 31, n. 122, sulla scorta di J. R. Morgan[5] come opera di Filippo-Filagato da Cerami, predicatore alla corte palermitana di Ruggero II (metà del XII secolo).

Nel primo capitolo la sottili analisi del romanzo di Macrembolita tocca tutti gli aspetti rilevanti per una corretta comprensione dello statuto letterario del testo. Fedele alla distinzione genettiana fra *histoire* (contenuto) e *récit* (forma letteraria in cui il contenuto viene elaborato) N. concentra ovviamente la sua acribia ermeneutica su quest' ultimo, e ben

---

[1] Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit. Referate des Internationalen Symposiums an der Freien Universität Berlin, 3. bis 6. April 1998, hrsg. von P. A. Agapitos – D. R. Reinsch (*Meletemata* 8). Frankfurt/M. 2000.

[2] G. Genette, Figures III. Paris 1972.

[3] J. Kristeva, Séméiôtiké: recherches pour une sémanalyse. Paris 1969; G. Genette, Palimpsestes. La littérature au second degré. Paris 1982.

[4] A. Acconcia Longo, Filippo il Filosofo a Costantinopoli. *RSBN* 28 (1991) 3–21.

[5] J. R. Morgan, Heliodorus, in G. Schmeling (Hrsg.), The Novel in the Ancient World. Leiden 1996, 417–456.

più rilevante aspetto dell'opera, di cui identifica giustamente le caratteristiche peculiari nel raddoppiamento della trama e nella ripetizione con variazione. Ampio spazio viene dato altresì all'esame della tecnica compositiva, consistente in un sapiente intreccio di brani narrativi, descrittivi e argomentativi (*summary, scene* e *commentary* nella terminologia, qui adottata della critica moderna anglosassone)[6], nonché dei principali motivi narrativi – il giardino, Eros, il sogno, la schiavitù – che concretizzano i due temi principali dell'opera di Eustazio, vale a dire, cosi N. (p. 123 e 129) „love as art, and art as love" e „development and maturity". Concludono questa prima parte pertinenti osservazioni sul tempo e lo spazio fittivi e sulla prospettiva narrativa del romanzo.

La stessa articolazione della materia viene ripresa specularmente nel secondo capitolo, dedicato al dialogo di Macrembolita con il romanzo di Achille Tazio, e al tempo stesso integrata di nuovi elementi. Oltre ai motivi narrativi già menzionati troviamo qui anche quelli, altrettanto caratterizzanti, della tempesta, l'aquila, la prova di castità, il flirt, l'ira materna, Apollo e Dafne, il paradigma erotico della palma. Questo parallelismo strutturale evidenzia icasticamente e in modo sistematico non soltanto la portata del „debito" (come prevedibile sostanzioso) di Macrembolita nei confronti del suo ipertesto, ma anche e soprattutto la natura e il significato delle (altrettanto sostanziose) modifiche – tagli, espansioni, soppressioni e, quasi sempre, spostamenti di accento nella direzione dell'ironia e dell'ambiguità. Ne risulta un quadro ben più movimentato e vivace di quello tradizionalmente tracciato della mimesi bizantina, la quale è intesa non come sterile e stanca povertà di ispirazione, ma come un raffinato strumento di comunicazione culturale fra produttori e consumatori di letteratura. Questo quadro viene brillantemente completato nel capitolo conclusivo, nel quale viene indagata la maniera eustaziana di incorpare e, a volte, citare le *auctoritates* della letteratura classica. Non si può qui che ammirare la prudenza e l'equilibrio con i quali N. affronta la spinosa questione della *Quellenforschung* senza cedere alla tentazione – cui non sfuggono purtroppo numerosi editori – dell'identificazione a tutti i costi e il costante impegno nel mettere in luce non soltanto la citazione in sé, ma anche il significato e la funzione narrativa che è spesso quella della stilizzazione parodica.

Uno svantaggio, forse inevitabile, (e di cui N è consapevole, v. p. 45) della struttura scelta rappresentano invece le numerose riprese e ripetizioni dello stesso soggetto. La trattazione di uno stesso tema viene sovente diluita in luoghi diversi con il risultato che l'argomentazione, ancorché corretta, manca sovente di stringenza, costringendo il lettore a sfogliare continuamente il volume e a ritornare sui propri passi.

In alcuni casi, rari per la verità, non si può evitare l'impressione che N. non osservi a sufficienza i „limiti dell'interpretazione"[7]. Mi sembra ad esempio quanto meno esagerato ritrovare echi della „leggenda bizantina" di Casia nel dialogo fra Ismine e Isminia in IX 22, 5–IX 23, in cui il giovane critica con le parole di Euripide il gentil sesso, asserendo che esso è „per natura più caldo e incostante", mentre la fanciulla si complimenta ironicamente insieme a Sofocle della maggiore costanza e freddezza del sesso maschile nei confronti dell'ardore della passione. Come ho già avuto modo di osservare altrove[8], la polarizzazione

[6] Cfr. ad esempio S. B. Chatman, Coming to Terms: the Rhetoric of Narrative in Fiction and Film. Ithaca, N. Y. 1990.

[7] Questo il titolo di un recente studio di U. Eco, I limiti dell'interpretazione. Milano 1990.

[8] *BZ* 89 (1996) 100: la recensione viene elencata nella bibliografia ma di fatto non utilizzata, in ogni caso un rinvio sarebbe stato opportuno.

caldo / freddo (θερμόν – ψυχρόν) utilizzata *ad hoc* da Ismine capovolge ironicamente la nota teoria medica, già presente nel *Corpus Hippocraticum,* secondo la quale la natura dell'uomo è calda e secca, mentre quella della donna fredda e umida. Come che sia, almeno sul piano lessicale questo accostamento è ben più pertinente di quanto non lo siano le diverse versioni della storia di Casia nelle cronache bizantine (che giocano con l'opposizione κρεῖττον – φαῦλον).

Le evidenti allusioni alla teoria platonica dell'eros nel romanzo di Macrembolita, già peraltro in parte rilevate dalla critica precedente, sono oggetto di attenta indagine da parte di N. Che il linguaggio erotico già nei romanzieri tardo-antichi, primi fra tutti Achille Tazio ed Eliodoro, ma anche nei mistici e teologi dei primi secoli cristiani, sia memore della terminologia platonica è fuori dubbio, somiglianza, o addirittura identità di terminologia non implica però identità di intenzione. La forma del dialogo filosofico di matrice platonico-plutarchea faceva certamente parte del back ground culturale di Macrembolita – il contrario sarebbe sorprendente –, malgrado ciò esiterei ad affermare con N. (p. 183) che egli „hints metatextually at his own text as a philosophical essay", nè che egli intendesse comporre (cosi p. 186) „if not a philosophical essay on love according to the Hellenistic standards, then surely a Byzantine essay on love and art". Il passo citato ad appoggio di questa interpretazione (I 3,2), in cui il protagonista Isminia attorniato dai cittadini festanti di Aulikomis si paragona a Socrate circondato dai suoi allievi non permette, a mio avviso, deduzioni di tale portata. Analogamente, benchè sembri pertinente richiamare in questo contesto il brano del *Protagora* platonico (315b, cfr. n. 81) nel quale Socrate ritrae il sofista scortato da un codazzo di ammiratori che gli danzano intorno, esso dimostra non tanto un errore di memoria da parte del romanziere, che avrebbe attribuito a Socrate quel che invece si dice di Protagora, quanto la ripresa della ben nota ironia socratica, qui applicata dall'esperto Isminia narratore all'ingenuo e vanitoso Isminia protagonista.

Una delle tematiche centrali di Macrembolita è, prevedibilmente, Eros, la sua figura e il suo ruolo nell'economia generale della vicenda. A buon diritto quindi N. dà ampio spazio alla trattazione di questo argomento conducendola a più riprese e da diversi punti di vista. Qui alcune osservazioni che si riferiscono al ciclo allegorico Virtù – Eros – mesi esaminato alle pp. 104–105, 131–132, 148, 202–208, 274 con n. 74, 282. N. riconosce (pp. 131–132) giustamente l'unitarietà di concezione dell'affresco che esprime la visione dell'amore rappresentata dal romanzo: amore presuppone e include la presenza delle virtù cardinali, senza le quali il suo dominio sugli esseri animati e inanimati sarebbe tirannico ed è al tempo stesso signore delle stagioni e del tempo nella sua interezza[9]. L'inesperto protagonista, che non conosce Eros, non identifica la figura ignuda, non comprende il significato profondo della composizione pittorica ed è scandalizzato dall' apoteosi della nudità. La figura intronizzata incarna perciò ai sui occhi il male e deve quindi contrapporsi alle Virtù che immediatamente la precedono. Questa opposizione esiste naturalmente, come anche l'autrice vede (p. 132), ma soltanto per chi non conosce l'amore o per chi si oppone ad esso. Una volta innamorato Isminia, tradurrà infatti metaforicamente la resistenza opposta da Ismine alle sue pesanti avances (IV 20, 1–5) in un duello fra Sophrosyne ed Eros; soltanto la celebrazione conclusiva

[9] La stessa concezione riappare nel romanzo in greco volgare degli inizi del XIV secolo *Libistro e Rodamne*, cfr. C. Cupane, Concezione e rappresentazione dell'amore nella narrativa tardo-bizantina. Un tentativo di analisi comparata, in: Medioevo romanzo e orientale. Testi e prospettive storiografiche. Atti del Colloquio Internazionale, Verona, 4–6 aprile 1990, ed. A. M. Babbi – A. Pioletti – F. Rizzo Nervo – C. Stevanoni, Messina 1992, pp. 292–299.

delle nozze, preceduta dall'accertamento „giuridico" della castità di Ismine, suggello e prova incontrovertibile della sua sophrosyne, realizzerà quell'ideale unità di amore e saggezza espresso nell'affresco allegorico e che costituisce peraltro l'ideale erotico specifico del romanzo greco. La polarizzazione Eros-Sophrosyne è dunque frutto di quell'inesperienza che appunto è compito della narratio erotica trasformare in autentica conoscenza. Essa non incarna però (p. 132) „the innate problematics of love", nè simboleggia il fatto che „Eros may not be evil, but he is indeed a tyrant", un'affermazione questa che contraddice la precedente asserzione (p. 111) „Eros on the throne surrounded by his subjects recalls an image of both imperial and Christian authority"[10]. L'attribuzione impropria dell'iconografia imperiale ad una divinità pagana, infine, deve necessariamente confondere Isminia per esigenze di coerenza e suspence narrativa, ma non avrà certamente tratto in inganno lo smaliziato pubblico di Macrembolita, come suppone N. (pp. 104, 148, 282).

Le osservazioni che precedono s'intendono non tanto come critica quanto come contributo alla bella monografia di N. Essa offre un'esemplare analisi filologico-letteraria di ampio respiro, sottile ma equilibrata e aperta alle moderne metodologie critiche di uno dei testi narrativi più raffinati e rappresentativi della cosiddetta rinascenza dell'età dei Comneni, uno dei pochi che ha esercitato un influsso notevole e documentabile sulla narrativa greca posteriore e, grazie alla sua traduzione italiana cinquecentesca, anche sulla letteratura romanzesca europea dell'età barocca. Il futuro studioso del romanzo bizantino del XII secolo non potrà non tenerne conto.

Carolina Cupane

---

[10] Sul senso dell'opposizione basileus-tyrannos in riferimento alla figura di Eros rinvio a quanto osservato in Metamorphosen des Eros. Liebesdarstellung und Liebesdiskurs in der byzantinischen Literatur der Komnenenzeit, in: Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit cit., pp. 44–45.

Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Τόμος Β΄. Τυπική Διαθήκη, ἐκδίδει I.E. Stephanis. Βίβλος τῶν Κατηχήσεων, ἐκδίδει B.K. Katsaros. Paphos, Ἔκδοση ἱερᾶς Βασιλικῆς καὶ Σταυροπηγιακῆς Μονῆς Ἁγίου Νεοφύτου 1998. θ′, 499 S. mit Tafeln. ISBN 9963-614-00-1.

Die vorliegende Ausgabe ist Teil eines Neophytos-Projekts, das vom Neophytos-Kloster in Zypern gefördert wird. Geplant ist eine einheitliche Gesamtausgabe der Werke des Neophytos, die bis jetzt unediert geblieben sind oder in unzuverlässigen bzw. nicht leicht zugänglichen Ausgaben herausgegeben wurden. Zuständig dafür ist eine Koordinierungskommission, die aus Professoren der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki besteht. Erschienen ist schon der erste Band (1996) mit der Ausgabe der Δέκα λόγοι περὶ τοῦ Χριστοῦ ἐντολῶν von I.E. Stefanis und des Πεντηκοντακέφαλον von P. Sotirudis.

Der 2. Band enthält die Ausgabe der Τυπικὴ διαθήκη von I.E. Stefanis, Professor für Klassische Philologie der Universität Thessaloniki, und der Βίβλος τῶν κατηχήσεων von V.K. Katsaros, Professor für Mittelalterliche Griechische Philologie derselben Universität.

Der erste Text wurde wegen seiner historischen, ethnographischen und kirchengeschichtlichen Bedeutung schon mehrmals publiziert (die wichtigste unter den früheren Ausgaben ist die von Tsiknopoullos in Κυπριακά Τυπικά, Nikosia 1969). Es handelt sich bei

diesem Text um das zweite, modifizierte Typikon des Neophytos (das erste ist uns nicht erhalten), das neben den moralischen, geistlichen und praktischen Anweisungen auch autobiographische Erzählungen und eine Liste der Werke des Neophytos enthält. In der Einführung versucht der Herausgeber unter anderem einige textgeschichtliche Fragen zu klären. Er schlägt als wahrscheinlichere Datierung der ersten διαθήκη das Jahr 1187, statt 1177, vor (S. 7–9) – allerdings kann keine endgültige Antwort auf diese Frage gegeben werden – und stellt als erster die Frage nach den verschiedenen Bearbeitungen des Textes der zweiten διαθήκη (S. 9–16).

Die Ausgabe ist gut gelungen. Die Überlieferung ist einfach (codex unicus Univ. Edinb. UL 224, von Neophytos selbst korrigiert). Der Text ist aber in Wortschatz, Grammatik und Syntax von der Volkssprache stark beeinflusst, was einer kritischen Ausgabe Probleme bereitet: Es ist nicht immer leicht zu unterscheiden, was ein Fehler des Schreibers oder des Neophytos ist und was den Sprachgebrauch widerspiegelt. Der Herausgeber bleibt den überlieferten Formen eher treu und lehnt – zu Recht – viele Korrekturen der früheren Herausgeber ab. Die meisten seiner Korrekturen betreffen die Rechtschreibung und die (nicht so häufigen) Fälle, wo sich der Schreiber offensichtlich verschrieben hat; weitere Vorschläge bleiben im Apparat und dienen eher als Lesehilfe. Im Apparat sind auch viele Rechtschreibfehler zitiert, was ein Bild des Bildungsniveaus in der Enkleistra gibt. Manche phonologische Abweichungen werden in den Text aufgenommen: ἐγνεύσει (S. 48,14, im Apparat: le. ἐκνεύσει), ἄμειμψις (S. 25,2 und 27,12), παρημείμφθη (S. 29,6) (vgl. Katsaros unten). Der Herausgeber hätte auch die Korrektur von Tsiknopoullos von ἀνακλιτήρια zu ἀνακλιντήρια (S. 50,15) nicht aufnehmen müssen, denn das Wort ist in LSSup schon belegt.

Die Katechesen werden hier größtenteils zum ersten Mal herausgegeben, auf der Basis des einzigen vollständigen Codex Paris. Suppl. gr. 1317 und teilweise aus dem Kodex 20 des Johannes-Theologos-Klosters τοῦ Ὑψηλοῦ in Lesbos. Leider konnte der Herausgeber nicht rechtzeitig die Ausgabe von Englezakis benützen, die von der Athener Akademie publiziert wird. In der Einführung (S. 73–186) werden nach einigen allgemeinen Überlegungen über das Werk die Textüberlieferung, die Sprache des Neophytos und die Grundlagen der Ausgabe diskutiert. Interessant sind die Bemerkungen von Katsaros, die die Phonetik betreffen (S. 157–160): Er glaubt bei manchen Abweichungen in der Rechtschreibung (vor allem im Fall der Doppelkonsonanten) Spuren der zypriotischen Aussprache zu sehen. Diese Annahme ist in vielen Fällen glaubwürdig. Allerdings korrigiert er in seiner Ausgabe diese Abweichungen und fragt im kritischen Apparat: „an vox Cypria?“ (z.B. μάλλιστα, S. 241,89; ἐμφάμιλλα, S. 284,36). Aufgenommen werden nur Formen, die in Byzanz geläufig waren, wie in S. 250,156: γαννύμενοι. An dieser Stelle sei auch auf die Ausgabe der Chronik des Leontios Machairas von Dawkins (Oxford 1932) verwiesen, der die Doppelkonsonanten beibehält, obwohl er sonst die Rechtschreibfehler korrigiert. Ansonsten bleibt auch Katsaros dem überlieferten Text treu. Die grammatischen und syntaktischen „Fehler“ werden in den Katechesen, ähnlich wie in der Τυπικὴ διαθήκη, normalerweise nicht korrigiert. Korrekturvorschläge bleiben meistens im Apparat. Diese sind manchmal übertrieben, wie in S. 292, 21: Im Text wird die Form κλοπησιμαῖον aufgenommen, im Apparat steht „κλοπή σϊμαῖ[.]ον (sic) S: an κλοπησιμαίικον (cf. formulam neograecam κλεψιμαίικον>έικο)?“.

Eine Schwäche des Bandes ist, dass die Zeilenzählung in den zwei Teilen uneinheitlich ist, teilweise wegen der unterschiedlichen Länge der Texte: Bei den Katechesen werden die Zeilen für jede Katechese durchgezählt, während bei der Τυπικὴ διαθήκη wie bei den beiden Texten des ersten Bandes die Zählung auf jeder Seite neu beginnt.

Ein reicher Index von Zitaten und Reminiszenzen, die Neophytos verwendet, ist der Ausgabe angeschlossen. Weniger gut gelungen ist das Namen- und Sachverzeichnis. Viele

linguistisch interessante Wörter wurden nicht aufgenommen: ἁγιοστεφής, ἁγιοσύζευκτος, ἀγλαϊφόρος, ἀκρόκρημνον, δισημερεύω, θεοπρόκριτος, ὀξυμάχιν, um nur einige Beispiele zu erwähnen. Das ist besonders zu bedauern, da Neophytos mit einer überraschend großen Häufigkeit Wörter verwendet, die sich in Liddell-Scott oder Lampe nicht finden. Katsaros erwähnt in der Einführung (S. 165–166) die seltenen oder nicht belegten Wörter in den Katechesen, das ersetzt aber einen Index leider nicht.

Trotz diesen kleinen Schwächen bieten die beiden Herausgeber eine zuverlässige kritische Ausgabe, die als Basis für weitere Neophytos-Forschungen dienen kann. Der positive Eindruck der philologischen Arbeit wird noch durch die ästhetisch schöne Gestaltung der Ausgabe verstärkt – mit Ausnahme der nicht besonders gut gelungenen fotografischen Wiedergabe der Handschriften. Erfreulich ist auch die nicht selbstverständliche Tatsache, dass dieser zweite Band der Neophytos-Ausgabe in relativ kurzer Zeit nach dem ersten Band erschienen ist.

Eirini Afentoulidou

Nil Cabasilas, Sur le Saint-Esprit. Introduction, texte critique, traduction et notes par le Hiéromoine Théophile Kislas (*Théologie byzantine*). Paris, Les Éditions du Cerf 2001. 494 p. ISBN 2-204-06744-X. € 35,–.

Nil Cabasilas, oncle de Nicolas Cabasilas, naquit à Thessalonique, où, après avoir enseigné la rhétorique, il fut élu évêque en 1361. Bien que lié d'amitié avec Nicéphore Grégoras, chef du mouvement anti-palamite, Nil joua un rôle important dans les événements qui ont mené à sa condamnation. Son combat le plus acharné a cependant été celui contre la politique pro-latine de Jean V Paléologue qui, face à la menace islamique, espérait s'assurer l'aide du pape en faisant des concessions dans l'affaire du *Filioque*. Dans un traité monumental intitulé *Sur la procession du Saint-Esprit*, Nil réfuta l'opinion de Thomas d'Aquin, dont l'œuvre venait tout juste d'être traduite en grec par Démétrios Cydonès. L'Église orthodoxe continue à considérer la réponse de Nil comme l'un des ouvrages les plus complets qui aient été consacrés à la question.

Le moine et prêtre athonite Th. Kislas vient de publier l'édition princeps de la première des trois parties du traité, à savoir les cinq *Discours contre la conclusion des Latins ou sur le Saint-Esprit*. Dans une introduction bien étoffée, l'éditeur esquisse l'arrière-plan historique, décrit la vie et l'œuvre de Nil, et analyse de manière exhaustive le grand traité *Sur la procession du Saint-Esprit* (date et circonstances de composition, contenu, sources, influence du traité, la traduction slave et les manuscrits grecs, 51 en tout, s'échelonnant du XIVe au XVIIIe siècle). Sans aucun doute, le P. Kislas a contribué substantiellement à la connaissance de l'auteur et de ses écrits. Nous craignons cependant de devoir porter un jugement beaucoup moins favorable sur l'édition à proprement parler ainsi que sur la traduction française qui fait face au texte grec. Il y a d'abord la question de la méthode. L'éditeur a en effet renoncé à dresser un stemma. Il se justifie en disant que les manuscrits datant des premières décennies après la mort de Nil transmettent un texte si homogène qu'il est impossible de les classer. On veut bien le croire, mais on aurait apprécié d'en avoir une preuve plus ou moins circonstanciée. La justification ne saurait d'ailleurs être valable pour les témoins les plus récents. Notons encore qu'à la p. 170 l'éditeur déclare avoir utilisé cinq manuscrits anciens (V P I S O) ainsi que deux témoins plus récents (M N), cités à cause de leurs notes marginales, mais que dans les »Sigles et abréviations« à la p. 173, trois témoins supplémentaires (A D L) tombent du ciel.

En ce qui concerne le texte grec, dont nous avons lu les discours I et II (jusqu'au chapitre 47), on peut signaler d'abord une série de fautes mineures, dont certaines peuvent être des coquilles. Ainsi, les optatifs tels que φαίῃ (I, 38, 8) et συσταίῃ (II, 9, 6) ne demandent pas un èta muni d'un iota souscrit. Par-ci par-là, esprits et accents ne sont pas corrects: on trouve, par exemple, ᾗ pour ᾗ (I, 11, 13 et I, 50, 6), ἧττον (I, 19, 5), ὅν pour ὄν (I, 27, 5), ἔστηκε (II, 2, 14), λαμπράς pour λαμπρᾶς puisqu'il s'agit d'un génitif (II, 9, 13) et κἂν pour κἀν (II, 25, 8). Il y a d'autres fautes manifestes: μείζοντα pour μείζονα (II, 5 16), ἀναγαῖον pour ἀναγκαῖον (II, 24, 2), ἥρετό τις pour ἤρετό τις probablement (I, 26, 18), ἠγνοηκὸς pour ἠγνοηκὼς (II, 31, 14) et προαριθμημένας là où l'on attend προηριθμημένας (II, 33, 6–7).

Le tâlon d'Achille du texte grec est sans aucun doute la ponctuation, qui en beaucoup d'endroits n'est pas satisfaisante, voire ne répond pas à la pensée de l'auteur. Voici quelques exemples, qu'on pourrait facilement multiplier. Dans le premier chapitre du Discours I, en dépit de la ponctuation proposée, la section allant de Ἐπεὶ δὲ à θεολογίαν (l. 3–10) constitue une seule phrase: elle contient une incise (καὶ γὰρ καὶ … ἔχωσι [l. 5–6]) qui aurait dû être isolée à l'aide de tirets ou de parenthèses; après γίγνεσθαι (l. 8), dernier mot des protases, il aurait fallu une virgule plutôt qu'un point en haut de la ligne; la virgule après ἂν εἴη (l. 8), enfin, est trompeuse. Un peu plus loin, on lit …πᾶσιν ἀνθρώποις τὸν αὐτὸν τρόπον… (I, 2, 24), alors que, divisé correctement, le texte aurait dû être: …πᾶσιν ἀνθρώτοις. Τὸν αὐτὸν τρόπον… Au chap. 10, 15–16, toujours du Discours I, la section Καὶ τοῦτο κοινὸν … Λατίνων est une incise, les mots Τὸν αὐτὸν τρόπον (l. 16) répondant à l'ὥσπερ de la l. 13. Le cas le plus grave que nous ayons remarqué se situe en II, 39, 7, où il faut lire: τοῦτο δὲ οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πῶς εἰρημένον (»ceci [le second cas] n'ayant pas été dit de façon absolue, mais dans un certain sens«). L'opposition entre ἁπλῶς et πῶς, que l'on trouve déjà chez Aristote, a échappé à l'éditeur, qui a mis un point final après ἁπλῶς, et a considéré le πῶς comme un adverbe interrogatif, ce qui a donné lieu à une traduction dépourvue de tout sens.

Nous en arrivons ainsi tout naturellement à la traduction. Dès les premières lignes, il ressort que le P. Kislas n'a pas réussi à rendre les nuances de l'original grec. Suite à des coupures inconsidérées, à des déplacements arbitraires et souvent aussi à l'omission de particules, le texte français est souvent démuni de la cohérence et de la rigueur qui caractérisent l'argumentation de Nil. Parfois, le traducteur a choisi la solution la plus facile en paraphrasant très librement, comme par exemple lorsqu'il rend Ἀδιανόητον γὰρ τοῦτο, τό γε εἰς αὐτοὺς ἧκον (I, 4, 3–4) par »Il ne pourra pas s'en sortir« (au lieu de »Ceci [c'est-à-dire les mots οὐχ ἑτέρωθεν de Basile] est en effet incompréhensible, du moins de leur point de vue«). Enfin, il arrive aussi que le P. Kislas n'ait pas saisi le sens des propos. Nous donnerons deux exemples. La section qu'il ponctue Προσωπικὸν δὲ ὂν τὸ αἴτιον, ἐπεὶ τῶν τριῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ γὰρ τοῦ Πνεύματος ἢ ἑνὸς προσώπου ἢ δυοῖν ἀναγκαῖον εἶναι, ἀλλ'εἰ μὲν ἑνός, τοῦ Πατρὸς ἂν εἴη μόνου· καὶ οὕτω τὸ ζητούμενον δέδεικται (I, 10, 1–4), a été traduite par: »Le fait de causer est personnel car il n'appartient pas aux trois. S'il appartient à une personne, au Père seul, il n'est pas nécessaire qu'il appartienne au Saint-Esprit ou à une personne ou à deux. Voilà ce qu'on cherche.« (p. 185). Pour une interprétation correcte, on considérera les mots οὐδὲ γὰρ τοῦ Πνεύματος comme une incise, et on mettra un point (en haut ou en bas) après εἶναι. La ponctuation étant ainsi réglée, on comprendra: »Le fait d'être cause étant lié à la personne, puisqu'il n'appartient pas aux trois – il n'appartient pas en effet à l'Esprit –, il est nécessairement l'affaire ou bien d'une personne ou bien de deux. Mais s'il appartient à une seule (personne), il devrait nécessairement être l'affaire du Père seul: et ainsi on a démontré ce qu'on cherche.« Un peu plus bas (I, 10, 7–8), Nil examinera le second membre du lemme: »Mais si le fait d'être cause n'appartient pas à une seule personne, mais au Père et au Fils…«), et ceci même montre que notre interprétation est la bonne. Passons au deuxième

exemple: Ἔτι, διατί πᾶσαν βλασφημίαν ἀπέκρυψεν ἢ ὁ τῇ θεότητι διαιρῶν τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν ἢ ὁ μόνον τὸν Πατέρα Θεὸν ἀξιῶν, ὥστε διελεῖν αὐτὸν τοῦ Υἱοῦ; Πάντως, ὅτι γε οὕτω Θεὸς ὁ Πατήρ, ὥσπερ δὴ καὶ ὁ Υἱός… (II, 17, 1–4), texte rendu par: »De plus, pourquoi cacher le blasphème soit de celui qui distingue le Père et le Fils selon la divinité, soit de celui qui prétend le Père seul Dieu pour le séparer du Fils? D'autant plus que le Père est Dieu comme le Fils…« Le sens véritable est cependant: »Et encore, pourquoi celui qui ou bien distingue en divinité le Père et le Fils ou qui considère le Père seul comme Dieu jusqu'à le séparer du Fils, a-t-il surpassé tout (autre) blasphème? Sans aucun doute parce que le Père est Dieu de la même façon que l'est également le Fils…« La suite du raisonnement se résume comme suit: si les Latins ont raison, c'est-à-dire, si aussi bien le Fils que le Père sont sources de la divinité du Saint-Esprit et si les deux constituent ensemble une seule source et un seul principe de la divinité, alors Denys (l'Aréopagite) et Hiérothée pourraient être accusés de blasphèmes semblables (à ceux invoqués au début du chapitre), puisqu'ils font une distinction entre le Père et le Fils sur base de la divinité qui est source (τῇ πηγαίᾳ θεότητι), en attribuant le fait d'être source au Père seul. Dans la traduction du P. Kislas, on lit tout autre chose.

Tout en respectant les acquis exposés dans l'introduction, nous conclurons donc que le texte grec ne saurait être qu'un pis-aller provisoire, en attendant une édition vraiment critique, laquelle devra comprendre de préférence les trois parties du traité *Sur la procession du Saint-Esprit*. Quant à la traduction française, elle ne doit être utilisée qu'avec la plus grande précaution.

José Declerck

M. Papathomopulos, Ὁ βίος τοῦ Αἰσώπου, ἡ παραλλαγή W. Athen 1999. 206 S., 2 Abb. – Ders., Πέντε δημώδεις μεταφράσεις τοῦ βίου τοῦ Αἰσώπου. Athen 1999. XXXVIII, 166 S., 4 Abb.

Auch wenn einigen die Bemerkung auf der Umschlagseite des ersten Buches „Ἡ μορφή τοῦ Αἰσώπου παίρνει τήν θέση της δίπλα στόν Σωκράτη καί **τόν Ἰησού**“ vielleicht etwas zu anspruchsvoll erscheinen mag, faszinierend bleibt die legendenhafte Lebensbeschreibung des Äsop. Was hingegen kaum akzeptiert werden kann, ist die prätentiöse – oben im Titel bewußt weggelassene – Bezeichnung ebenfalls des erstgenannten Werkes als „Editio princeps“. In wie vielen ähnlich gelagerten Fällen hätten frühere, auch auf schlechter, kompilierter oder unvollständiger Überlieferung beruhende Editionen dasselbe Epitheton mindestens ebensosehr verdient! Man denke nur an beliebig herausgegriffene Fälle wie den Georgios Monachos von E. Muralt, den Silvestros Syropulos von Creyghton oder an so manche Hagiographica wie die Vita Neilos' des Jüngeren!

Die Einleitung informiert über Entstehung, literarische Charakteristik, Überlieferung und Editionsprinzipien. Darauf folgt auf den Seiten 39–145 die Ausgabe mit neugriechischer Übersetzung der wichtigeren ersten Rezension, der sogenannten „Versio Westermanniana“, woran sich die zweite (ohne Übersetzung) anschließt (S.147–206). Bevor wir uns einigen textkritisch interessanten Stellen zuwenden, erscheint es wichtig, auf die neue Edition von Grammatiki Karla (Vita Aesopi, Überlieferung, Sprache und Edition einer frühbyzantinischen Fassung des Äsopromans, Wiesbaden 2001) hinzuweisen, die vor allem auch in den Überlegungen zur Textüberlieferung bzw. -konstitution von P. abweicht.

Nun aber zu ein paar eher zufällig gefundenen, bemerkenswerten Passagen der ersten Fassung. 1,2 und 10,3 ist die Erwähnung einer eigenen, später mit Recht wieder verworfenen

Konjektur unnötig. 2,8 lesen wir: Ὁ δὲ Ἀγαθόπους λαβὼν τὰ σῦκα καὶ λιμπισθεὶς, φαγὼν ἐξ αὐτῶν …; dabei ist λιμπισθεὶς eine Änderung P.' für überliefertes λιπανθεὶς, nachdem Perry bereits λιμανθεὶς konjiziert hatte. Sehen wir von der paläographischen Seite der Korrekturversuche ab, so ist zunächst gegen letzteren einzuwenden, daß das sehr seltene λιμαίνω nur intransitiv „Hunger leiden" (seit Herodot, vgl. LS und TLG) vorkommt. Semantisch überzeugender ist an sich λιμπίζομαι „Appetit bekommen", wenngleich jedenfalls die nichtvolkssprachliche frühere Wortform λιμβ. zu erwarten wäre (vgl. einstweilen Sophocles und Kriaras; im LBG „verlockt werden" bzw. „gierig sein"). Aber läßt sich nicht doch das Überlieferte bewahren und trotzdem der zu erwartende Sinn gewinnen? Sehen wir uns in anderen Werken um, so werden wir wenigstens dreimal fündig: in der dialogischen Vita Chrysostomi des Palladios lesen wir IV 78f. (ed. Malingrey *SC* 341) λιπαίνων δὲ ταῖς ἀπάταις, und in den Historien des Theophyl. Simok. IV 15,7 λιπανθεὶς ταῖς ὑποσχέσεσι sowie δώροις … λιπάνας VI 9,4; alle drei Male liegt eine ähnliche metaphorische Bedeutung vor („schmieren", verlocken, bestechen). Man sieht an diesem einzigen Beispiel, wie weit wir für einen Großteil der mittelgriechischen Lexikographie noch davon entfernt sind, besondere und neue Bedeutungen zu erfassen (im LBG konnte der Schwerpunkt ja nur auf seltene und neue Wörter gelegt werden). So schön die Verbesserung von Stamulakis von ῥιζοκάλαμος zu ῥοιζοκ. (14,2) auch sein mag, würde man diesen Vorschlag doch lieber im Apparat als im Text sehen. 65,2 mißfällt P. das aktive ἐὰν οὐ πολυοχλῇ (sc. τὸ βαλανεῖον), und er ändert zu passivem πολυοχλῆται; ein Blick in die alten Wörterbücher und den TLG – LS ist in diesem Fall unzureichend – zeigt jedoch, daß auch die aktive Form dieselbe Bedeutung haben kann „belebt sein, voll von Leuten sein" (πόλις πολυοχλοῦσα, πολυοχλοῦντες τόποι).

Eine wirkliche *editio princeps* bietet die zweite, für die metabyzantinische Tradition sehr aufschlußreiche Arbeit. In der Einleitung werden zunächst die Handschriften (16.–17. Jh.) beschrieben und dann die einzelnen Versionen charakterisiert. Danach folgt die Ausgabe der fünf Texte, von denen der erste (S.1–52) der ausführlichste – dies allerdings infolge oft breiter bzw. pleonastischer Paraphrase – ist, der zweite (S.53–60) nur den Schlußteil enthält, während der dritte bis fünfte (61–91, 93–121, 123–151) kürzere Bearbeitungen darstellen. Beigegeben ist ein sehr nützliches Glossar, in dem seltene und neue Wörter verzeichnet sind (S.153–166). Ganz ausreichend ist es sicherlich nicht, wie das Fehlen etwa folgender Lemmata zeigt: αὐτοφύτρωτος 14,33 u. 15,26; ξεσκεπάζω 31,20 v.l. (vgl. Kriaras); τζηκκάλι 3,30. Auch andere einfache Wörter wie μελόπιττα (vgl. Kriaras X 144*, Du Cange und Somavera) sollten angeführt werden (25,18–23), selbst wenn an ein metabyzantinisches griechisches Lexikon in Fortsetzung von LBG und Kriaras für das 16.–18. Jh. derzeit überhaupt nicht zu denken sein dürfte. Darüber hinaus könnte ein vollständiges Ausschöpfen der im kritischen Apparat angeführten Varianten so manche sprachgeschichtlich bemerkenswerte Form ans Licht bringen, z.B. γνεῦμα 2,33 B, das genau das „missing link" zwischen νεῦμα und γνέμα (vgl. das Ἱστορικόν Λεξικόν, Somavera und Kriaras s.v. νεῦμα) darstellt.

Auch bei dieser verdienstvollen Ausgabe wird man in Einzelfällen dem Herausgeber nicht folgen wollen, was ein paar Beispiele aus der ersten Version – alle anderen sind nur in jeweils einer einzigen Handschrift überliefert und unproblematisch – verdeutlichen mögen: die Betonung σαρκῖνος (statt des normalen σάρκινος) ist offenbar auch anderweitig belegbar (TLG: Lexikon des Pseudo-Zonaras, Katenen), interessanterweise schreibt Somavera (auch im ital. Teil S. 249) σαρκινός. Von auffallender Inkonsequenz zeugt die verfehlte Einfügung eines ἀπό (10,14: Εἰς αὐτὸ <ἀπὸ> ἐμένα παίρνεις βουλήν;), wo doch P. in der entsprechenden Stelle der 3. Version (67,9: Ἐμένα παίρνεις βουλὴν εἰς τοῦτο;) mit der Überlieferung durchaus zurechtkommt.

Erich Trapp

Nigel G. Wilson, Da Bisanzio all'Italia. Gli studi greci nell'Umanesimo italiano. Edizione italiana rivista e aggiornata (*Hellenica* 4). Alessandria, Edizioni dell'Orso 2000. IX, 227 S. ISBN 88-7694-462-1.

Dieses Werk ist, wie im Untertitel angedeutet wird, die überarbeitete italienische Fassung des Buches von Wilson, das 1992 unter dem Titel *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance* in England erstmals erschien. In der Neuauflage hat der Autor gegenüber der Originalausgabe einige Berichtigungen und Ergänzungen eingebracht.[1] Eine äußerliche, dennoch deutliche Verbesserung zu der englischen Ausgabe besteht vor allem darin, dass die Anmerkungen, die vorher in einem Anhang untergebracht waren, nun als Fußnoten unter den Text gesetzt sind. W. hebt im Vorwort (S. VII) hervor, dass die Studie eine Fortsetzung von *Scholars of Byzantium* ist (1983; die italienische Ausgabe erschien 1990 unter dem Titel *Filologi bizantini*). Darin wurde beschrieben, wie und durch welche Personen das klassische griechische Erbe durch die Jahrhunderte hindurch im byzantinischen Raum weitervermittelt wurde. Dieser zeitliche Kulturtransfer bekommt somit in dem Fortsetzungswerk eine räumliche Komponente: Die byzantinischen Gelehrten, die ab dem 14. Jahrhundert vermehrt in den Westen, und hier vor allem nach Italien, gingen, sorgten für eine Wiederbelebung der Griechisch-Studien während der Frührenaissance und damit auch für einen Ost-West-Transfer der griechischen Kultur. Für den Renaissance-Humanismus war die klassische Antike eine fest umrissene historische Epoche, die als Idealbild für alle Lebensbereiche angesehen wurde. Dementsprechend war man bestrebt, diese Epoche wiederzubeleben, um dem angestrebten Vorbild so nahe wie möglich zu kommen. Besonders im Bereich der Literatur zeigt sich das Bestreben, die antiken Texte zu erschließen, d.h. sie einem breiteren Publikum (wieder) zugänglich zu machen, indem man sie ediert und kommentiert. Da die Antike als griechisch-römische Einheit angesehen wurde, war man demzufolge ebenso an der Literatur in griechischer Sprache interessiert. Dazu benötigte man aber entsprechende Sprachkenntnisse, die man sich durch die Vermittlung byzantinischer Gelehrter zu erwerben hoffte, da diese in einem klassischen, aus der Antike übernommenen Bildungssystem ausgebildet waren. Als öffentliche oder private Lehrer gaben nun die Exil-Griechen die nötigen sprachlichen Grundlagen weiter, die die Voraussetzung für das Studium der griechischen Literatur waren, und sie dienten dabei quasi als Multiplikatoren in ihrem neuen Wirkungsfeld. Schon bald nämlich waren ihre Schüler, eine kleine, aber erlesene Schar von italienischen Intellektuellen, in der Lage, nicht nur rezeptiv, sondern auch produktiv mit den neu erworbenen Kenntnissen umzugehen, so etwa als Übersetzer griechischer klassischer Texte. W. stellt uns diese Personen nicht katalogartig vor, sondern greift die bedeutenderen Gelehrten sowohl auf byzantinischer als auch auf italienischer Seite heraus und schildert in chronologischer Reihenfolge vor allem ihre Wirkung auf die räumliche und zeitliche Umgebung. Dadurch kommt er auch auf die wichtigen Zentren des geistigen Lebens der damaligen Zeit zu sprechen, etwa Venedig, Florenz und Rom. In loser Abfolge wechseln sich in den vierzehn Kapiteln des Buches Beschreibungen von Persönlichkeiten mit Schilderungen der bedeutenden Intellektuellenzirkel ab. So entsteht ein abwechslungsreiches und farbiges Bild Italiens vom ausgehenden 14. bis zur Mitte des 16. Jahrhun-

---

[1] Diese sind vor allem, wie W. betont, von Anna Pontani, einer Spezialistin der italienischen Renaissance, in einer sehr ausführlichen Rezension angeregt worden (erschienen in: *Θησαυρίσματα* 25, 1995, 83–123). Leider sind die Korrekturen von John Monfasani, einem weiteren Kenner der Materie, nicht berücksichtigt worden (Rez. in: *Renaissance Quarterly* 47, 1994, 404–406).

derts, das dem Leser viel von der Aufbruchstimmung innerhalb der geistigen Elite der Zeit vermittelt.

Nachdem im ersten Kapitel („Gli esordi“, S. 1–8) die Situation der Griechisch-Studien in Italien im Mittelalter und in den Anfängen der Renaissance beschrieben wird, wobei besonders die Bemühungen Petrarcas, Boccaccios und Leonzio Pilatos hervorgehoben werden, schildert das folgende Kapitel („Crisolora: metodi di apprendimento della lingua“, S. 9–15), welche Wirkung die Berufung des byzantinischen Gelehrten Manuel Chrysoloras auf einen öffentlichen Lehrstuhl für Griechisch in Florenz im Jahre 1397 hatte. Dies war der Ausgangspunkt für die Ausbreitung bzw. Etablierung der klassischen Gräzität in Italien und gleichzeitig der Beginn der philologischen Beschäftigung mit Texten. Da nun auch vermehrt Handschriften nach Italien gelangten, hatten Chrysoloras' Schüler bald die Gelegenheit, ihre sprachlichen Fähigkeiten als eigenständige Übersetzer und Editoren unter Beweis zu stellen. W. führt in mehreren Einzelstudien die bekanntesten italienischen Humanisten wie z.B. Leonardo Bruni (S. 16–29), Francesco Filelfo (S. 64–71) oder Lorenzo Valla (S. 89–98) vor und bietet lebendige Porträts dieser Persönlichkeiten. Auch das Leben und Wirken des griechischen Kardinals Bessarion, der nach seinem Auftreten bei dem Konzil von Florenz 1439 zu einer Leitfigur des griechischen Humanismus in Italien wurde, wird von W. ausführlich geschildert (S. 76–88). Besonders Bessarions Übersetzertätigkeiten und seine beeindruckende Privatsammlung griechischer Handschriften, die er noch zu Lebzeiten der Bibliothek von Venedig vermachte, trugen zu einer weiteren Verbreitung des Interesses an griechischer Sprache und Kultur bei.

Mit den Gelehrtenpersönlichkeiten verbunden ist auch die Entstehung bedeutender Bildungszentren, deren Beschreibung mit der der Intellektuellen geschickt verknüpft wird. Im Kapitel „Firenze nella seconda metà del secolo“ (S. 112–132) erhellen die Porträts von vier Männern (Johannes Argyropoulos, Marsilio Ficino, Demetrios Chalkokondyles und Johannes Laskaris) den Aufstieg der toskanischen Stadt zu einem wichtigen Standort der philologischen Forschung und Editionstätigkeit. Ähnlich angelegt ist das umfangreiche Kapitel „Venezia“ (S. 163–206): Hier ist es vor allem die Druckerei des Gelehrten Aldo Manuzio, die den Ruhm der Stadt begründete. Der von ihm gegründete Zirkel, ein Zusammenschluss der geistigen Elite seiner Zeit, hatte sich der Aufgabe verschrieben, die griechische Sprache zu pflegen und griechische klassische Autoren zu edieren. Eines der Mitglieder, der Byzantiner Markos Musuros, vereint zu Beginn des 16. Jahrhunderts editorische Tätigkeit und Lehrtätigkeit in einer Person und bildet damit den Abschluss in W.'s Darstellung. Ein letztes Kapitel ist mit “Conclusioni” (S. 207–213) überschrieben, in dem W. noch einmal die wichtigsten Erkenntnisse aus den vorangegangenen Kapiteln vorstellt: Die Wiederbelebung der Griechisch-Studien in Italien führte dazu, dass größere Universitätsstädte Lehrstühle für griechische Sprache und Literatur einrichteten. Die Tradition der klassischen Bildung war von nun an sicherer gewährleistet als im Mittelalter; gleichzeitig entwickelte sich langsam die philologische Feinarbeit an Texten.

W.s Studie stellt das erste wichtige Überblickswerk dar über die Tätigkeiten der byzantinischen und italienischen Intellektuellen der Renaissance sowie ihre Wirkung auf das geistige Klima der Zeit. Indem er die Personen in den Mittelpunkt seiner Beschreibungen rückt und sie mit ihren geistigen Talenten und charakterlichen Vorzügen, aber auch mit ihren Schwächen schildert, macht er dem Leser deutlich, in welchem Maße der Renaissance-Humanismus von individuellen Einzelschicksalen geprägt wurde.

Der Namenindex, der in der englischen Ausgabe unterteilt war in „Antike“ und „Mittelalter und Renaissance“, ist in der vorliegenden Publikation praktischerweise zusammengeführt worden. Auch eine Auflistung der erwähnten Handschriften findet sich am Ende des

Buches; man vermisst allerdings einen Index der allgemeinen Begriffe. Die bibliographischen Angaben wurden um einige aktuelle Titel vermehrt und sind in den Fußnoten untergebracht. Bei einem für die Kultur- und Geistesgeschichte Italiens so bedeutsamen Werk wäre jedoch ein gesonderte Anführung der einschlägigen Literatur (vielleicht auch nur in Auswahl) sicherlich angebracht gewesen. Trotzdem eignet sich das Buch bestens als Einführung und Überblick. Gerade auch der narrative Stil dürfte dazu beitragen, dass nicht nur Studenten, sondern auch interessierte Laien angeregt werden, sich mit der Epoche der italienischen Frührenaissance näher zu beschäftigen.

Astrid Steiner-Weber

Maria Georgopoulou, Venice's Mediterranean Colonies: Architecture and Urbanism. Cambridge, University Press 2001. XV, 383 S., 136 Abb. im Text. ISBN 0-521-78235-X.

Der Buchtitel ist irreführend. Tatsächlich dienen, wie man in der Verlagsankündigung am vorderen Klappentext und auf S. (I) lesen kann, „die Insel Kreta und ihre Hauptstadt Candia als *case study* der dynamischen Beziehung zwischen Kolonisator und Kolonie". Wenngleich die (Stadt-) Festungen von Corfu, Negroponte, Modon und Coron zum Vergleich herangezogen werden, so stehen doch Kreta und hier wiederum seine Hauptstadt Candia im Mittelpunkt der Untersuchung. Daher mein Vorschlag für die 2. Auflage: „CANDIA. A Case Study on Architecture and Urbanism in Venice's Mediterranean Colonies".

Maria Georgopoulou legt eine ausgereifte Studie in drei Teilen vor: *I. Constructing an Empire, II. Mapping the Colonial Territory, III. Symbols of Colonial Control*. Die Verf. sieht Baudenkmäler als Quellen und zugleich als Signaturen der „Kolonialmacht" Venedig und des Kolonialismus überhaupt, was als methodischer Ansatz grundsätzlich interessant ist, jedoch die Tendenz augenscheinlich werden lässt, die venezianische Präsenz auf Kreta mit einer deutlich der Neuzeit verhafteten Vorstellung von Kolonialismus und Kolonien zu verbinden. Natürlich suchten die Venezianer – durchaus ähnlich den Genuesen[1] – ihre ausgeprägt städtische Kultur und Lebensform überall in ihrem Machtbereich (auch) urbanistisch und architektonisch umzusetzen, doch weitgehend ohne den von einem umfassenden Überlegenheitsgefühl gesteuerten, missionarischen „Kolonialismus" der Neuzeit. Die Betrachtungsweise hat auch zur Folge, dass die Kreter und ihre quellenmäßig fassbaren kulturellen und wirtschaftlichen Verhaltensweisen sehr stark unter venezianischer Prägung gesehen werden, während ihre eigene (eigenständige, byzantinische, islamische) Vorgeschichte und ihre Beziehung zu dem Palaiologenstaat Gefahr läuft, ausgeblendet zu werden.

G. verdeutlicht jedoch, dass die Herrschaft der Venezianer – in ihrer doppelten Zweckbestimmung der Nutzung der Inselressourcen als solcher und der Verwendung der Inselhäfen als Stützpunkte für den „Handelskolonialismus" in der Levante – einer ständigen, dynamischen Entwicklung unterlag, die oftmals von Venedig aus nicht eigenständig, sondern nur reaktiv gesteuert wurde. Auch verfällt sie nicht in einen Habitus der Geschichtsschreibung, der speziell in Bezug auf Kreta nach 1439 und 1453 eine lineare Harmonisierung der Beziehung zwischen fernen Machthabern, lokalen Machthabern und Bevölkerung

---

[1] Hierzu vgl. zahlreiche Studien von M. Balard, neben seiner zweibändigen Monographie von 1978 insbes. den Beitrag: Caffa „Ianuensis civitas in extremo Europe". *Rivista di Bizantinistica* 3 (1993) 165–182.

(griechischer und venezianischer) zu sehen geneigt ist[2], wenngleich sie eine Erweiterung der Symbiose-Bereiche, die speziell in nachbyzantinischer Zeit in der religiösen Praxis und in der Dynamik der griechischen Sprache in besonderer Weise manifest werden, in einem realistischen Ausmaß anerkennt.

Die "Selected Bibliography" ist reichhaltig[3], die zahlreichen Illustrationen sind gut in den Text integriert und in vieler Hinsicht informativ; nicht zuletzt erweisen sie sich als stumme Anklage gegen die Bausünden des 20. Jahrhunderts.

Johannes Koder

---

[2] Dieser Gefahr wurde bereits durch venezianische und andere schönfärbende Beschreibungen der frühen Neuzeit der Weg bereitet. Ein gutes Beispiel hierfür stellen die Erinnerungen des Reinhold Lubenau an seinen Aufenthalt im November 1589 dar, vgl. hierzu J. Koder, Ο Reinhold Lubenau στη βενετοκρατούμενη Κρήτη· Πληροφορίες από το ημερολόγιο του Γερμανού περιηγητή, *Kretika Chronika* 28/29 (1991) 358–378.

[3] Die Bezeichnung „Secondary Sources" (S. 359) für Untersuchungen (nicht schriftliche Quellen) über den Gegenstand ist irreführend.

Sinai, Byzantium, Russia. Orthodox Art from the Sixth to the Twentieth Century. Yuri Piatnitsky, Oriana Baddeley, Earleen Brunner, Marlia Mundell Mango, editors. London, The Saint Catherine Foundation – St. Petersburg, The State Hermitage Museum 2000 (Weltvertrieb durch Ashgate, Aldershot). 488 S. m. ca. 650 Farbabb. 4°. ISBN 1-903470-00-5.

Im Rahmen der weltweiten Veranstaltungen zum Jahr 2000 wurde auch die Ausstellung „Sinai–Byzantium–Russia" im Ermitage-Museum (Juni 2000–September 2000) und in der Courtauld Gallery (Oktober 2000–Februar 2001) organisiert. Das Sinai-Kloster, das Ermitage-Museum und Prinz Charles, Gründer der „St. Catherine Foundation", beabsichtigten, durch diese Ausstellung das Wüstenkloster und seine byzantinischen Schätze dem breiten Publikum bekannt zu machen. Zu diesem Zweck erschien auch der prächtige Ausstellungskatalog, welcher nicht nur die engen Kontakte zwischen Russland und Sinai aufzeigt, sondern auch die Entwicklung der byzantinischen und nachbyzantinischen Kunst in Russland präsentiert.

Nach den Vorworten des russischen Patriarchen, des Erzbischofs von Sinai, des Gründers der „St. Catherine Foundation" und des Direktors des Ermitage-Museums werden die Ziele der neugegründeten Stiftung vorgestellt und die Vorbereitungen für diese Ausstellung beschrieben. Drei Texte dienen als Einführung in die Thematik Sinai, Byzanz und Russland (Y. Piatnitsky, S. 18–33), byzantinische Kunst und das Hl. Land (M. Mango, S. 34–39) und die künstlerische Produktion im Sinai-Kloster (R. Cormack, S. 40–45).

Lemmata begleiten und erläutern die Ausstellungsobjekte, die in drei Abschnitte geteilt sind: Im ersten Abschnitt (S. 47–190) bilden charakteristische Kunstobjekte aus den Sammlungen des Ermitage-Museums ein Panorama der byzantinischen Kunst vom 6. bis zum 17. Jh.; im zweiten (S. 191–254) beleuchten Exponate aus dem Ermitage-Museum und dem Sinai-Kloster die Topographie und Hagiographie von Sinai, den Kult der hl. Katherina in Russland und die Ikonenmalerei vom 10. bis zum 13. Jh. Der dritte Abschnitt (S. 255–471) schließt den Katalog mit einer reichen Auswahl von Kunstobjekten ab, die mit dem

entscheidenden künstlerischen Einfluss Konstantinopels auf Russland ab dem 10. Jh. beginnen und bis zur Ausformung der russischen Kunst im späten 19. Jh. reichen. Eine Zeittafel der Ausstellungen von Objekten aus dem Ermitage-Museum (S. 469–471), eine bibliographische Liste (S. 472–487) und ein Glossar der verwendeten Termini (S. 488) begleiten die Lemmata als Anhang.

Bei der Präsentation der zahlreichen Schätze lohnt es sich, einige bisher unpublizierte und unbekannte Exponate näher zu studieren. Leider muss man betonen, dass die griechischen Inschriften vieler Objekte den Bearbeitern der Lemmata besondere Schwierigkeiten bereitet haben dürften. Dies führte entweder zu falschen Transkriptionen der griechischen Inschriften oder zum Verschweigen ihrer Existenz. Charakteristische Beispiele des zweiten Falles sind die Ikonen S56, R5 und R9. Hinsichtlich des ersten Falls sind schwerwiegende Transkriptionsfehler unterlaufen, die den Leser irritieren. Beim Exponat B119, bei dem es sich offenbar nicht um ein Diptychon, sondern um eine Verehrungsstandikone (Προσκυνητάριον) handelt, müsste die griechische Inschrift der Auferweckung des Lazarus wie folgt transkribiert werden: ΕΚ ΓΗΣ Ο ΝΕΚΡΟΣ ΑΥΘΙΣ ΕΙ|Σ ΦΩΣ ΑΝΕΔΥ ΤΟΥ ΔΗΜΙΟΥΡΓ|ΗΣΑΝΤΟΣ ΑΚΟΥΣΑΣ ΜΟΝΟΥ. Ähnliches gilt für die Inschrift des Todes Mariens auf der gleichen Ikone: ΥΠΕΡ ΛΟΓΟΝ ΤΕΚΟΥΣΑ ΠΑΡ|ΘΕΝΟΣ ΜΕΝΕΙΣ ΘΑΝΟΥΣΑ ΔΕ Ζ|ΗΣ ΤΑΥΤΑ{Υ} ΓΑΡ ΑΜΦΩ ΞΕΝ[Α].

Auch die Inschrift an der Ikone B166 ist falsch transkribiert. Der Text der Schriftrolle müsste richtigerweise lauten: ΑΝΟΣ ΦΥΓΩΝ ΚΥ|ΜΑΓΩΓΑΣ ΤΟΥ ΒΙΟΥ· ΕΧΘΡΩΝ | ΑΣΑΡΚΩΝ ΔΥΣΜΕΝΩΝ | ΑΛΑΣΤΟΡ(ΩΝ) ΒΕΛΕΜΝΑ ΤΟ|ΞΑ ΦΑΡΕΤΡΑΣ ΟΥ ΠΑΒΕΙΤΑΙ (*sic pro* φοβεῖται). Die vom Autor angegebene Herkunft der Ikone aus einer kretischen Werkstatt des 17. Jh.s scheint nicht überzeugend. Die großen, runden Gesichtszüge mit den charakteristischen Wangen, die Darstellung des Bartes und des Heiligenscheins, sowie die Erdfarben deuten eher auf den süditalienischen Raum als Entstehungsort hin.

In diesem Sinn bemerkenswert ist auch die Ikone B27, die vom Verfasser in das 8. oder 12. Jh. datiert wird. Obwohl die frontale und lineare Darstellung der Gewänder und die runden Gesichter der zwei erhaltenen Frauenheiligen auf eine frühe Datierung hinweisen könnten, fehlen an der gesamten Komposition die mandelförmigen Augen der Gestalten des 8. Jh.s; darüber hinaus werden die Gestalten von punktierten Nimben gekrönt, die im 8. Jh. nicht bekannt waren. Der durchsichtige Lendenschurz Jesu, die leicht nach links gedrehte Form seines Körpers, seine Füße, die mit nur einem Nagel an das Kreuz geschlagen sind, die Abwesenheit des Schädels Adams, der Versuch des Malers, die Oberfläche des Kreuzes mit Spalten darzustellen, die mit kurzen Linien geformten kleinen Augen, sowie die eigenwillige Abbildung der Haare Christi beiderseits des Gesichtes sprechen für eine Datierung am Ende des 12. bis Anfang des 13. Jh.s. Die vielen westlichen ikonographischen Merkmale der Ikone, die man auch auf italobyzantinischen Kreuzen[1] findet, würden eine Beziehung zu den Ikonen-Werkstätten der Kreuzzüge nicht ausschließen. Sehr ähnlich dieser Ikone – sowohl in der Anordnung in Zonen untereinander, mit Darstellung von Szenen des Evangeliums im oberen Teil und stehenden Heiligen im unteren, als auch in der Ikonographie (voluminöse Gewänder der Gestalten, frontale Frauenheilige, Stellung Christi usw.) – ist ein Diptychon aus dem Johannes Kalopanagiotes-Kloster auf Zypern[2], welches wiederum Ähnlichkeiten mit Sinai-Ikonen aufweist.

---

[1] P. de Vecchi – E. Cerchiari, Arte nel tempo. Il Medioevo. Milano 1994, II, 550, A. 130-l.

[2] Cyprus, The Holy Island … [vgl. die Besprechung auf S. 353 dieses Bandes], 176–181.

Die hochinteressante Ikone (B113) mit der Darstellung des hl. Mamas wurde in russischen Studien in die Zeit zwischen dem 13. und dem 16. Jh. datiert. Die Datierung seitens des Autors in die Mitte des 13. Jh.s dürfte der Anfertigungsperiode der Ikone sehr nahe kommen. Trotzdem scheint die angegebene Verbindung dieser Ikone mit Zypern nicht sicher zu sein. Das Parallelstück[3], auf das der Verfasser verweist, zeigt, abgesehen von dem gleichen Thema, keine stilistische oder farbliche Ähnlichkeit. Die zypriotische Ikonographie stellt üblicherweise den hl. Mamas mit einem Hirtenstab und nicht mit Handkreuz, wie im Falle der Ermitage-Ikone, dar, während das (laut dem Verfasser) „charakteristische Merkmal zypriotischer Ikonen mit der Ikoneninschrift in rechteckigem, goldenem Hintergrund" auf Zypern nicht so verbreitet ist. Besondere Merkmale der Ermitage-Ikone sind die Farben des Hintergrundes (obwohl nicht angegeben wird, ob die Ikone restauriert ist und das Bild des Kataloges die ursprüngliche Farbe der Ikone erfolgreich wiedergibt und ob der Perlenrand des Heiligenscheins eine spätere Hinzufügung ist[4]), die Gesichtszüge des hl. Mamas, die dem hl. Georg sehr ähnlich sind, sein Handkreuz, die voluminöse Löwengestalt mit dem eigenartigen Schwanz und dem frontalen Gesicht, sowie der dreieckige untere Abschluss des Heiligengewandes. Eine sehr ähnliche Darstellung des hl. Mamas findet sich auf einem georgischen Silberrelief[5]. Das ungeheuer-ähnliche Gesicht des Löwen sowie der ungewöhnliche Schwanz erinnern an die monströsen Darstellungen der gotischen Plastik.

Zum Schluss seien noch die zwei Holzreliefkreuze erwähnt. Die fehlerhaft transkribierten griechischen Inschriften anderer Objekte dieses Kataloges sowie die orthographischen Fehler des vom Verfasser angegebenen Textes erlauben ohne Photo anhand der angegebenen Inschrift keine sichere Feststellung. Neue Studien[6] über diese Kategorie der „Laskaris-Kreuze" schlagen als Herstellungsort nicht mehr Athos, sondern Kreta vor.

Eine genaue Lesung der Lemmata zeigt noch die Gefahr, der diese Objekte bei jeder Ausstellung ausgesetzt sind, besonders bei Ausstellungen, welche die Restaurierung und Bearbeitung vieler Objekte in einem kurzen Zeitraum verlangen. Nimmt man die Ikone der „Anbetung der drei Könige" (R 170) von Stylianos Romanos (?) (17. Jh.) als Beispiel, stellt man folgendes fest: Während der Restaurierung der Ikone wurde die Inschrift des Malers beschädigt, sodass man das früher erwähnte Anfertigungsjahr nicht mehr bestätigen kann. Für diese Ikone trifft auch zu, dass des öfteren die Objekte vor und während der Restaurierung nicht photographiert wurden.

Neben der Erfüllung pädagogischer Zwecke durch die Ausstellung ist auch der wissenschaftliche Gewinn des Kataloges beträchtlich. Eine Reihe von bisher unbekannten oder in unzugänglichen alten russischen Publikationen enthaltenen byzantinischen Objekten aus den Sammlungen des Ermitage-Museums und aus Sinai werden dem wissenschaftlichen Publikum zugänglich gemacht und zur weiteren Forschung dargeboten. Darüber hinaus werden russische nachbyzantinische Kunstobjekte präsentiert, die als Vergleichsmaterial

---

[3] S. Sophocleous, Icons of Cyprus 7th–20th Century. Nikosia 1994, Abb. 27.

[4] Einem Perlenrand begegnet man auf Kreuzzugsikonen: D. Mouriki, Εικόνες από τον 12ο έως τον 15ο αι., in: Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγ. Αικατερίνης (hrsg. von K. Manaphes). Athen 1990, 120, Abb. 68–69; K. Weitzmann, Crusader Icons and Maniera Greca, in: Byzanz und der Westen (hrsg. v. I. Hutter). Wien 1984, 143–170.

[5] W. Seibt, Der hl. Mamas auf einem koptischen Stoff des Kunsthistorischen Museums. *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien* 87 (1991) 43–9, Abb. 38.

[6] A. Ballian, Ο ξυλόγλυπτος σταυρός με βαθμιδωτή βάση του Μουσείου της Ιεράς Μονής Κύκκου, in: Η Ιερά Μονή Κύκκου στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή αρχαιολογία και τέχνη (hrsg. von St. Perdikis). Nikosia 2001, 291–312.

ähnlicher Schätze dienen könnten. Solche Kunstschätze befinden sich heute als ein Zeugnis der griechisch-russischen Beziehungen während der Türkenherrschaft in vielen griechischen Klostersammlungen.

Charalampos G. Chotzakoglou

Materials Analysis of Byzantine Pottery. Edited by Henry Maguire. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1997. VIII, 175 S., zahlr. Taf., teilw. in Farbe. 4°. ISBN 0-88402-251-X.

1993–1995 wurde in Dumbarton Oaks ein Projekt zur Erforschung byzantinischer Keramik durchgeführt, mit dem Ziel, durch naturwissenschaftliche Methoden Herkunft und Herstellungstechnik glasierter Waren zu bestimmen. Zu untersuchende Gegenstände dieses Projektes waren einerseits die sog. *'glazed wall tiles'* aus der *Dumbarton Oaks Collection* und der *Walters Art Gallery* und andererseits die spätbyzantinische Keramik aus Serres und Thessaloniki. Im April 1995 fand das Kolloquium statt, das ursprünglich als Präsentation der Ergebnisse dieses Projektes geplant war, jedoch mit weiteren Studien kombiniert und hier von dem Kunsthistoriker H. Maguire als *Materials Analysis of Byzantine Pottery* herausgegeben wurde. Die neun Artikel wurden hier nach Objekten gegliedert, und nicht die naturwissenschaftlichen Methoden, sondern die Ergebnisse der Methoden standen im Vordergrund.

Der erste und einleitende Artikel dieses Buches, der auch dem Nicht-Spezialisten einen guten Überblick über die bisherigen Forschungsansätze, Probleme und Ziele der byzantinischen Keramikforschung gibt, stammt von P. Armstrong und H. Hatcher: „Byzantine and allied pottery, Phase 2: past work on material analysis and future prospects". Sie setzen hier die Pionierarbeit fort, die von A. H. S. Megaw und R. E. Jones[1] begonnen wurde; es war dies der Anfang der naturwissenschaftlichen Herkunftsbestimmung byzantinischer Keramik, mit der Intention, durch eine Auswahl von Keramikproben lokalisierter Werkstätten und deren photographischer und chemischer Analyse eine Datenbank von *fabrics* zu erstellen, um nicht lokalisierte Waren dann mit diesen vergleichen zu können. Phase 2 erweitert diese Datenbank mit Proben aus der Türkei, Syrien und Israel.

'Symeon tokens' (5.–7. Jh.). Die Stylitenverehrung Syriens hat die sog. *'Symeon tokens'*[2], kleine Tonmedaillons, hinterlassen, die den Abdruck einer Stylitendarstellung tragen und daher identifiziert werden können. Die Zuweisung an *Symeon den Älteren (390–459)* aus *Qal'at Sem'an*, den Gründer des Stylitentums, oder *Symeon den Jüngeren (521–592)* vom *Mons Admirabilis/Deir Sem'an* ist jedoch umstritten. Es existiert die Tendenz, sie dem Epigonen zuzuweisen, weil es tatsächlich Medaillons gibt, die ihn inschriftlich nennen, und außerdem seine Vita Hinweise auf solche enthält. In diesem zweiten Artikel, einer Koproduktion von M. Gerard, C. Metzger, A. Person und J.-P. Sodini, wird die Zuweisung an

---

[1] A. H. S. Megaw – R. E. Jones, Byzantine and allied pottery: A contribution by chemical analysis to problems of origin and distribution. *ABSA* 78 (1983) 235–263.

[2] ODB 3, 1678, s.v. *Pilgrim tokens* (G. Vikan). In der deutschsprachigen Literatur „Erdmedaillons" genannt, vgl. Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im byzantinischen Reich vom 4.–15. Jahrhundert (= Katalog der Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn). Paderborn 2001, 200.

Symeon den Jüngeren durch naturwissenschaftliche Analysen in Frage gestellt. Ein Vergleich der mineralogischen Bestandteile ausgewählter *tokens* (sowohl mit als auch ohne Stylitendarstellungen) mit Rohstoffproben aus *Deir Semʿan* und der geologischen Karte Syriens (vgl. S. 24) zeigte, dass keine Kompatibilität mit dem Rohstoff und der Gesteinsformation *Deir Semʿans*, wohl aber zwischen den Bestandteilen der *tokens* und der Gesteinsformation *Qalʿat Semʿans* besteht. Eine Herkunft – zumindest der untersuchten Stücke – aus *Qalʿat Semʿan* ist also wahrscheinlich. Diese Vermutung hat Sodini wegen der Präsenz syrischer Sprache auf den *tokens* schon früher geäußert. Am Beispiel dieser *tokens* wurde außerdem deutlich, dass der Begriff „Byzantine Pottery" nicht mehr nur glasierte Feinwaren erwarten läßt, sondern auch Tonobjekte der frühbyzantinischen Zeit einschließt.

'Glazed wall tiles' (9.–11. Jh.) aus Konstantinopel. Die folgenden drei Aufsätze widmen sich den sog. *'Glazed wall tiles'*, dekorativen „Kacheln", mit welchen Wände, Böden oder auch Säulen und Architekturelemente von Profan- und Kirchenbauten während der Epoche der makedonischen Dynastie ausgestattet wurden. Im ersten der drei Artikel stellt J. Durand unpublizierte *tiles* aus den Sammlungen des *Musée du Louvre* und des *Musée National de Céramique de Sèvres* vor und beleuchtet, wie sie in diese Sammlungen gewandert sind. Existieren zu einigen Stücken sehr diffuse Angaben über ihre Herkunft, weiß man von anderen durch Aufzeichnungen der ersten Sammler, dass viele über den Kunsthandel in Istanbul in amerikanische und europäische Sammlungen gelangt sind; andere wiederum deuten durch Ähnlichkeiten im Dekor mit Stücken, die in Konstantinopel ergraben wurden, an, dass auch ihre Herkunft aus Konstantinopel wahrscheinlich ist. Die Analysen ausgewählter Stücke aus diesen beiden Museen werden im darauffolgenden Artikel von C. Vogt, A. Bouquillon, M. Dubus und G. Querré vorgestellt. Sie ergaben, dass fast alle dieselbe Tonzusammensetzung aufwiesen. Darüber hinaus beschreiben die Autoren sehr anschaulich das nicht unkomplizierte Herstellungsverfahren dieser *tiles*. Anschließend präsentieren J. Lauffenburger und J. Williams die Exemplare der *Walters Art Gallery*, die mehr als 1000 Stück birgt, deren Herkunft unklar ist, und jene der *Dumbarton Oaks Collection*, deren Herkunft wiederum Konstantinopel ist. Die Ähnlichkeit der mineralogischen Zusammensetzung der Glasur und der Herstellungstechnik von beprobten Stücken aus beiden Sammlungen legt nahe, dass auch die Exemplare der *Walters Art Gallery* zumindest zu einem Großteil ebenfalls aus Konstantinopel stammen dürften. Abschließend weisen die Verfasser darauf hin, dass die Herstellung von *tiles* keine ständige Produktion war, sondern diese immer nur für einen konkreten Bau geplant und dafür eigens lokal produziert wurden.

'Zeuxippus-ware' in Italien (13. Jh.). Aus der Sicht Italiens dokumentieren G. Berti und S. Gelichi die Verbreitung der von Megaw in zwei Gruppen, *class I* und *class II* – eine technologische Unterteilung anhand der Oberflächen- und Dekortechnik –, unterteilten sog. *'Zeuxippus-Ware'*[3] (benannt nach ihrem Fundort in Konstantinopel), die seit dem 12. Jh. an mehreren Orten des östlichen Mittelmeerraumes produziert wurde. Seit der Mitte des 13. Jhs. tauchen auch in Nordostitalien – in Venedig sind Brennöfen nachgewiesen – lokale Produkte der *class I* (monochrom mit Spiraldekor) auf, deren Verbreitung sich lediglich auf die nördliche Adria erstreckt. Produkte, die unter der *class II* (polychrom) zusammengefasst werden, wurden in Italien jedoch nicht produziert, sondern tauchen dort nur als Importe auf. Ihre Verbreitung erstreckt sich vor allem auf Ligurien und die Hafenstädte Genua, Pisa und Venedig, wogegen z.B. in Kalabrien und Apulien solche Funde total fehlen. Mineralo-

3 A. H. S. Megaw, Zeuxippus-Ware. *ABSA* 63 (1968) 67–88 und ders., Zeuxippus Ware again, in: V. Déroche – J.-M. Spieser (Ed.), Recherches sur la céramique byzantine. *BCH Suppl.* 18 (1989) 259–266.

gische Analysen dieser Importe bewegen die Autoren dazu, ihre Herkunft im „ägäischen Raum", möglicherweise in Konstantinopel zu suchen.

Pergamenische Keramik und Importe nach Pergamon (12.–14. Jh.). Die Forscher in Pergamon hatten den Vorteil, Brennfüßchen und Fehlbrände in Schichten des 12.–14. Jhs. vorzufinden. Diese gute Ausgangsposition diente S. Y. Waksman und J.-M. Spieser dazu, den lokalen Ton zu definieren, Importe zu erkennen und von diesem unterscheiden zu können. Die Funde wurden bereits in Monographieform vorgelegt[4]. Dies ist ein sehr komplexer und detaillierter Artikel, in dem nebst den Analysen der Funde auch methodische Voraussetzungen zur Sprache kommen – z.B. dass beim Vergleich der Keramik eines Ortes unterschiedlicher Zeitstellung aufgrund kontinuierlicher geologischer Veränderungen sich natürlich auch die mineralogischen Bestandteile geändert haben –, die für den Spezialisten selbstverständlich sind, für den Laien aber nicht zum alltäglichen Gedankengut gehören. Daher ist dieser Aufsatz generell sehr lesenswert, um sich den Methoden grundsätzlich zu nähern.

'Colored Sgraffito Wares' aus Serres und Thessaloniki (13.–14. Jh.). Die Dokumentation der in Serres während des 13. und 14. Jhs. produzierten Keramik hat vor Jahren D. Papanikola-Bakirtzis begonnen. Sie legt im achten Artikel dieses Buches weitere Funde von Serres-Keramik, die zur Klasse der *Colored sgraffito wares* gehört, vor. Auch in Serres hatte man das Glück, Fehlbrände und Brennhilfen vorzufinden, was eine ideale Voraussetzung war, die lokalen *fabrics* zu bestimmen. Was D. Papanikola-Bakirtzis nach traditioneller archäologischer Methode beschrieben hat, wurde von Forschern der University of Illinois, S. Wisseman, E. De Sena, S. Landsberger, R. Yanglan, S. Altaner und D. Moore, mit denen bereits seit 1991 eine Zusammenarbeit besteht[5], im darauffolgenden Artikel archäometrisch untersucht und bestätigt. Zusätzlich konnten sie herausfinden, dass ursprünglich als „in Thessaloniki gefundene Serres-Ware" in Thessaloniki hergestellt wurde. Diese Detailstudien geben daher zusätzlich Aufschluss über die Einflüsse und den technologischen Austausch der Töpfer untereinander – gerade wenn man bedenkt, dass Serres und Thessaloniki nicht weit auseinanderliegen.

Dieses Buch richtet sich an ein Publikum von Spezialisten, denen die Untersuchungsmethoden, die für die Herkunftsbestimmung zur Anwendung kamen – diverse physikalisch-chemische[6], meist in Kombination mit der mineralogisch-petrographischen Methode (thin-sectioning) in Ergänzung mit Vergleichen von vor Ort genommenen Rohstoffproben, wie es z.B. bei der Untersuchung der *Symeon-tokens* der Fall war – vertraut sind. Dieser interdisziplinäre Ansatz der Keramikforschung ist unbedingt notwendig, um Fragen, die man historisch oder durch ikonographische Vergleiche nicht alleine klären kann, zu beantworten oder auch, um neue Fragen aufzuwerfen. Es ist aber nicht einfach, einen Weg zu finden, solche spezialisierten Studien auch einem breiteren Kreis von Forschern und Interessierten zugänglich zu machen, für die diese Ergebnisse genauso wichtig sein können, um sie wiederum in einen kulturgeschichtlichen oder auch wirtschaftsgeschichtlichen Kontext einzubetten.

Susanne Metaxas

---

[4] J.-M. Spieser, Die byzantinische Keramik aus der Stadtgrabung von Pergamon (*Pergamenische Forschungen* 9). Berlin 1996.

[5] S. Wisseman, The Materials Analysis of Byzantine Pottery, in: Ceramic Art of Byzantine Serres (*Illinois Byzantine Studies* III). Urbana–Chicago 1992, 67–69.

[6] Z. B. ICP-AES (Inductively Coupled Plasma Atomic Emission Spectrometry), OES (Optical Emission Spectroscopy), NAA (Neutron Activation Analysis), AAS (Atomic Absorption Spectrometry), XRF (X-Ray Fluorescence) und PIXE (Particle Induced X-ray Emission).

Kalenderhane in Istanbul. The Buildings, their History, Architecture, and Decoration. Final Reports on the Archaeological Exploration and Restoration at Kalenderhane Camii 1966–1978, edited by Cecil L. Striker and Y. Dogan Kuban with contribution by Albrecht Berger, Nejat Göyünc, Ernest J.W. Hawkins, Y. Dogan Kuban, Urs Peschlow, Cecil L. Striker, and Giusto Traina. Mainz, Philipp von Zabern 1997. XV, 150 S. m. 90 Abb.; 16 Farb-, 40 Schwarzweißtaf., 38 Pläne auf 30 Faltblättern. 2°. ISBN 3-8053-2026-4.

Die in jeder Hinsicht ausgereifte Gesamtpublikation von abschließendem Charakter über die Kalenderhane Camii gereicht den Autoren, aber auch dem bewährten Verlag Zabern zur vollen Ehre. In der Literatur offene Fragen sind nun beantwortet. Die Kirche wurde neben dem Valens-Aquädukt über einem antiken Bad aus der Zeit um 400 errichtet. Die Nordkirche ist einschiffig und stammt aus dem 6. Jh., südlich davon liegt die sogenannte Bemakirche. Im nordöstlichen Korridor zwischen den Kirchen wurde das älteste Mosaik Konstantinopels mit der Darbringung Christi gefunden, welches in die Zeit Justinos' II. oder etwas später datiert wird; Vergleichsmaterial fehlt, und eine Diskussion hat bei den Mosaiken in Hag. Demetrios zu Thessalonike anzusetzen. Auch findet sich die Szene erstmals in der byzantinischen Kunst. Die sorgfältige Rekonstruktion erstreckt sich auch auf die Farbgebung. Die südlich anschließende Bemakirche ist in zwei Phasen entstanden, die ältere wird in das 7.–8. Jh. datiert. Es ist ein Meisterwerk, aus welch geringen Resten der Bau rekonstruiert wurde. Die spätere Phase der Bemakirche fällt in das Ende der komnenischen Epoche; es wurden Münzen Alexios' III. gefunden; wahrscheinlich fällt die Bauphase in die letzten Jahre vor der Lateinerherrschaft 1195–1204. Um 1200 wird das Mosaik mit dem Erzengel Michael angesetzt. Während des lateinischen Kaiserreiches wurde in der südöstlichen Ecke die Kapelle mit den Fresken des hl. Franziskus und Ereignissen aus dessen Leben, kurz im Schema einer Vitenikone im Stil der Paris, Bibl. Nat., Arsenalbibel errichtet, welche mit dem Kreuzzug König Ludwigs IX. von Frankreich ins Heilige Land 1250–1254 zusammenhängt. Die Bemakirche war der Maria Kyriotissa geweiht, deren Bild zwischen Engelsbüsten über dem Eingang vom Narthex zur Kirche erhalten ist; es geht überein mit dem Marienbild mit Stifter im Diakonikon. Wahrscheinlich wird in beiden eine ältere Ikone aus dem Kloster Ta Kyriu kopiert, welches zur Zeit des Kaisers Theodosios II. im Südwesten der Stadt bestanden hat. Kyriotissa ist nur das Epitheton, der Marientypus gleicht vielmehr der Nikopoia, es muss nicht unbedingt mit einem festen Marientypus verbunden werden, die Argumente werden sehr vorsichtig abgewogen, Bauplastik, Kircheninventar, Pavimentintarsien und die Reste der malerischen Ausstattung sind vorbildlich bearbeitet.

Helmut Buschhausen

Natalia B. Teteriatnikov, Mosaics of Hagia Sophia, Istanbul: The Fossati Restoration and the Work of the Byzantine Institute. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1998. V, 73 S. m. 5 Taf. u. 71 Abb. ISBN 0-88402-264-1.

Nach der Umwandlung der Hagia Sophia zu Konstantinopel in die Aya Sofa wurden die Mosaiken entfernt oder mit weißer Farbe bzw. Gips zugeschmiert. Die beiden Architekten Gaspare und Giuseppe Fossati haben sie unter Wahrung des Bestandes 1847–9 restau-

riert; ihre Dokumentation bildet die Grundlage für alle Studien über das Thema und die amerikanischen Restaurierungsarbeiten, angefangen mit Thomas Whittemore. Aber auch die Schweiz hat ihren beiden Landsmännern ein bleibendes Zeugnis hinterlassen. Mit 92 Exponaten haben Volker Hoffmann und Sabine Schlüter, die Autorin einer Dissertation über das Thema, eine Ausstellung in Bern mit einem sehr gründlichen Katalog veranstaltet. Nach mehreren Versuchen hat Gaspare Fossati 1852 eine nachaquarellierte Chromolithographie vom Innenraum nach Osten vorgelegt (Lichtführung, Nachahmung der Goldmosaiken, Blickwinkel und optische Reduktion der Kuppelstelzung infolge des Wiederaufbaus durch Isidor von Milet d. J.), welche mit Hilfe der Photographie nicht erreicht wird und welche dem ursprünglichen Eindruck des Bauwerks am nächsten kommen dürfte.

Helmut Buschhausen

Cyprus the Holy Island. Icons through the Centuries 10th–20th Century. A Millennium Celebration of the Orthodox Archdiocese of Thyateira and Great Britain. The Hellenic Centre 1 November – 17 December, 2000. Nicosia, Leventis Foundation 2000. 301 S. m. zahlr. Farbabb. 4°. ISBN 9963-560-40-7.

Das orthodoxe Erzbistum von Thyateira und Großbritannien veranstaltete anlässlich der Feier des neuen Jahrtausends mit Unterstützung der Stiftung A. G. Leventis eine Ikonenausstellung und gab dazu diesen hochqualitativen zweisprachigen Ausstellungskatalog heraus. Die Ikonen stammen aus zypriotischen Kirchen- und Klostersammlungen und vertreten die byzantinische Kunst auf der Insel vom 10. bis zum 20. Jahrhundert. Viele dieser Ikonen wurden zum ersten Mal ausgestellt und enthüllen den unschätzbaren Reichtum, den die zypriotische Kirche aufbewahrt.

Das Vorwort schrieben S. E. Gregorios, Erzbischof von Thyateira und Großbritannien, und Constantine Leventis, Präsident der gleichnamigen Kulturstiftung und Sponsor der Ausstellung. Sechs Beiträge über die kirchliche Geschichte Zyperns bilden den ersten Teil des Buches (S. 21–101), während der zweite kurze kommentierte Beschreibungen der Ikonen umfasst (S. 105–275). Eine Landkarte mit den wichtigsten Kirchenanlagen (S 102–103), ein Glossar (S. 277–281), eine Zeittafel der wichtigsten Ereignisse der Geschichte der Insel (S. 282–295) und eine Liste mit ausgewählter Bibliographie (S. 296–301) dienen als Beilagen.

Der erste Beitrag von S. Sophocleous unter dem Titel „Religious Painting in Cyprus over two Millennia“ fasst klar und gründlich die Entwicklung der religiösen Malerei von der frühchristlichen bis zur heutigen Zeit zusammen. Der Verfasser führt den Leser zu den erhaltenen frühchristlichen Mosaiken Zyperns, den mittelbyzantinischen und palaiologischen Wandmalereien der Insel und auch zu den signierten Ikonen und Fresken von Malern der Venezianer- und der Türkenherrschaft. S. stellt die unterschiedlichen Kunstrichtungen und Merkmale der Malerei als Ergebnis wechselnder Machthaber der Insel (Richard Löwenherz, Hospitaliter, Lusignan, Venezianer, Osmanen, Engländer) dar; darüber hinaus versucht er zu zeigen, dass die religiöse Malerei nicht nur ein Kapitel der Vergangenheit, sondern eine lebendige Kunst ist, bis hin zu den heutigen Ikonen- und Freskenmalern Zyperns. Die Aufzählung zypriotischer Maler innerhalb und außerhalb Zyperns wäre um den Maler Onuphrios Kypriotes zu ergänzen, der während des 17. Jh.s in Epirus tätig war.[1] – A. Mitsides

[1] M. Chatzidakes – E. Drakopoulou, Έλληνες ζωγράφοι μετά την άλωση (1450–1830). Athen 1997, II 258; H. Buschhausen- Ch. Chotzakoglou, Die Stellung der albanischen

macht den Leser in seinem Beitrag „The Church of Cyprus. A Historical Retrospective" (S. 41–54) mit den alten Traditionen bekannt, die Zypern mit den Aposteln Paulus und Barnabas, dem Evangelisten Lukas, der hl. Helena und den Seligen, Märtyrern, Asketen und Styliten verbinden. Er schließt seinen Artikel mit der Beschreibung der sich wandelnden Konstellation des kirchenpolitischen Lebens und mit der Änderung des Status zu einer autokephalen Kirche.– Den beachtenswerten Beitrag unter dem Titel „Hermitages and Monasteries in Cyprus" (S. 55–66) verdanken wir St. Perdikis, Direktor des Kykkos-Museums. Er führt den Leser in die historische Topographie von Einsiedeleien und Klöstern ein, die auf Zypern von der frühchristlichen Periode bis heute gegründet wurden.– Die schriftliche Überlieferung über Märtyrer, Selige und Heilige Zyperns und ihre Rolle in der Verbreitung des Christentums und des Evangeliums auf Zypern beschreibt St. Fotiou in seinem Beitrag unter dem Titel „The Spiritual Tradition of Cypriot Saints" (S. 67–78). – Die nächsten beiden Kapitel, sowohl das von Ch. Mettis, „The Archdiocese of Thyateira and Great Britain" (S. 79–90), als auch das von S.E. Makarios, Metropolit von Zimbabwe, "The Hellenic Presence in Great Britian" (S. 91–101), beschreiben die Präsenz und die Rolle der Griechen in Großbritannien von den Handelsbeziehungen der Mykener bis zu den heutigen Gemeinden der griechischen Diaspora. Persönlichkeiten wie Aristoboulos aus Zypern, erster Bischof Englands, der Mönch Theodor aus Tarsos, Bischof von Canterbury (7. Jh.), oder der byzantinische Kaiser Manuel Palaiologos (1400), der nach London kam, um Hilfe für seinen Kampf gegen die Osmanen zu erbitten, weisen auf die engen Beziehungen des mittelalterlichen England zu den Griechen hin. Die massive Ankunft von Griechen in England in der Zeit der Türkenherrschaft, die Gründung der griechischen Gemeinde, von orthodoxen Kirchen, Schulen und des orthodoxen Klosters vervollständigen das Bild der Griechen in Großbritannien. Ergänzend zu diesem gründlichen historischen Überblick der griechisch-englischen Beziehungen vermisst man eine kurze Erwähnung des britischen Philhellenismus und seiner Rolle während des griechischen Freiheitskampfes von 1821.

Im zweiten Teil des Buches beschreiben und kommentieren die Autoren die ausgestellten Ikonen, wobei sie versuchen, die künstlerischen Kontakte zu identifizieren. Viele dieser Ikonen wurden kürzlich restauriert und sind zum ersten Mal ausgestellt. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn die Autoren insbesondere im Fall einiger lokaler zypriotischer Heiliger anhand von Vergleichen mit anderen Darstellungen auch kurz auf die Ikonographie eingegangen wären. Für diesen Zweck und für die Identifizierung der Maler vermisst man die wertvolle Studie von M. Chatzidakis, Έλληνες ζωγράφοι μετά την άλωση (1450–1830). I. Athen 1987; II (mit E. Drakopoulou). Athen 1997. Für die Ikonographie von Gottesmutter-Ikonen sei auf die wichtige Studie von Ch. Baltogianne, Εικόνες. Μήτηρ Θεού. Βρεφοκρατούσα στην ενσάρκωση και το πάθος. Athen 1994 hingewiesen.

Von besonderem Interesse ist eine vom Verfasser auf das 16. Jh. datierte Ikone (S. 222–223, Abb. 47) mit der Darstellung des Einzuges Christi in Jerusalem. Sie gehört zu einer Gruppe ähnlicher Ikonen[2] und Fresken[3], die eine ikonographische Variation des Themas

---

Malerei in der byzantinischen und postbyzantinischen Kunst, in: Ikonen aus Albanien. Sakrale Kunst des 14. bis 19. Jahrhunderts (hrsg. von B. Öhrig). München 2001, 17–39 und hierzu 26–27 mit weiterer Literatur.

[2] N. Chatzidakis, Εικόνες της συλλογής Βελιμέζη. Athen 1997, 102–111. Ähnlich ist auch die Ikone (17 Jh.) aus der Ikonostase des Keras Kardiotisses-Klosters in Pediada, heute im kirchlichen Museum in Herakleion.

[3] M. Chatzidakes, Ο κρητικός ζωγράφος Θεοφάνης. Hagion Oros ^{2}1997, Taf. 89.

darstellen. Anhand von Stilvergleichen schließt man, dass diese Variation in der späteren Palaiologenzeit in Konstantinopel entstanden sein dürfte und als Motiv von Malern der „Kretischen Schule“ verbreitet wurde.[4] Zu den bisher bekannten Darstellungen dieser Variation gehört eine zweite zypriotische Ikone (16. Jh.) aus der Chrysaliniotissa-Kirche. Die im Katalog präsentierte Ikone steht kunsthistorisch einer Ikone aus dem Sinai-Kloster (Ende 16. bis Anf. 17. Jh.)[5] und einer anderen aus dem Byzantinischen Museum auf Zakynthos (Ende 16. bis Anf. 17. Jh.)[6] sehr nahe. Die hohe Qualität und die akademischen Merkmale des Einzugs Christi in Jerusalem der Abb. 47 schließen ihre Anfertigung in einer provinziellen Werkstatt aus, wie man dies für die Ikone der Chrysaliniotissa-Kirche annehmen könnte. Sie weicht von den Ikonen in Sinai und Zakynthos nur durch Weglassen der runden Zinnen der Stadtmauer Jerusalems und des Baumes ab, wie auch in der Darstellung einer kleineren Schar von Juden und der großen Anzahl von Kindern, die den Baum hochklettern. Stilvergleiche der zypriotischen Ikone mit den oben erwähnten Ikonen erlauben eine Datierung auf Ende des 16. bis Anfang 17. Jh.s.

Das Diptychon aus dem Johannes Lampadistes-Kloster in Kalopanagiotes könnte anhand von Stilvergleichen etwas früher datiert werden. Der durchscheinende Lendenschurz Jesu, die leicht nach links gedrehte Form seines Körpers, seine Füße, die mit nur einem Nagel genagelt sind, die Abwesenheit des Schädels Adams, die mit kurzen Linien geformten kleinen Augen sowie die eigenartige Abbildung der Haare Christi beiderseits des Gesichtes sprechen für eine Datierung Ende des 13. bis Anf. 14. Jh.s. Der linke erhaltene Teil einer Ikone aus dem Ermitage-Museum zeigt charakteristische Ähnlichkeiten zu diesem Diptychon[7].

Die detaillierte Analyse der Ikonen macht vielleicht ein paar Ergänzungen notwendig. Den Kommentar über die roten Anfangsbuchstaben der Evangelien, welche die Heiligen in der Hand halten (S. 207, 249), könnte man durch ihre Herleitung aus den Frühdrucken dieser Periode ergänzen. Kleine Missdeutungen wie die Behauptung, dass Ochs und Esel in der Geburtsszene Christi (S. 260–261) die nicht vernunftbegabten Wesen symbolisieren (die Darstellung geht eigentlich auf das Alte Testament zurück: Isaias 1, 3), beeinträchtigen keineswegs das Gesamtbild und das Ziel des Katalogs.

Das Buch bietet auch dem Nichtkenner eine hervorragende Einführung in die Entwicklung der byzantinischen Geschichte und Malerei auf Zypern sowie einen klaren Überblick der Geschichte der Griechen in Großbritannien. Gleichzeitig dient der Katalog auch dem Fachmann als wertvolle Ergänzung zur bisherigen Literatur, da er eine Anzahl von unpublizierten Ikonen zugänglich macht und neue geschichtliche Forschungsergebnisse verwertet.

Charalampos G. Chotzakoglou

---

[4] P. Vocotopoulos, Μία πρώιμη κρητική εικόνα της Βαιοφόρου στην Λευκάδα. *DchAE* IV 9 (1977–79) 309–323 und besonders 320–3.

[5] Vocotopoulos, a.O., Taf. 121.

[6] A.O., Taf. 122.

[7] Sinai, Byzantium, Russia. Orthodox Art from the Sixth to the Twentieth Century (ed. Y. Piatnitsky, O. Baddeley, E. Brunner, M. M. Mango). London 2000, 63–64, No B27. Vgl. die Besprechung auf S. 346 dieses Bandes.

Das Lemberger Evangeliar. Eine wiederentdeckte armenische Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts. Herausgegeben von Günter Prinzing und Andrea Schmidt. Mit Beiträgen von Anton von Euw, Christian Hannick, Mesrob K. Krikorian, Annette Lang-Edwards, Günter Prinzing, Andrea Schmidt, Christian Weise (*Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients* 2). Wiesbaden, Reichert 1997. 191 S. m. 12 Taf. u. 2 Kt., 29 Farbtaf. 4°. ISBN 3-88226-903-0.

J. Strzygowski hat zwei der wichtigsten armenischen Handschriften bekannt gemacht: das Etschmiadzin-Evangeliar von 989 und das Skevra-Evangeliar einst in Lemberg von 1189. Das Tetraevangeliar ist im Auftrag des Priesters Stepanos in den Klöstern Mlidsch und Skevra in Kilikien durch den Schreiber Grigor geschrieben und 641 (1198–9) nach der Krönung des Fürsten Leo zum König fertiggestellt worden. Der Kolophon ist von großer gedanklicher Tiefe und schwer zu erfassen (S. 97 A.12). Die eusebianischen Arithmoi stehen links der Textspalten, die Gliederung und die Lesungen rechts in Kreisen. Zusätzlich weisen figürliche Marginalien auf bestimmte Textstellen. Eine Durchgliederung nach Perikopen setzt sich erst im 11. Jh. durch, in älteren Hss., etwa Erevan 2374 und 6200 von 989 bzw. 877 ist die Gliederung später nachgetragen, die figürlichen Marginalien stammen von 1173. Die Gliederung findet sich m.W. erstmals im Evangeliar aus Culrut von 974. Der Eusebiusbrief ist unregelmäßig geschrieben und setzt eine dreiseitige Vorlage mit nachträglich eingetragener Grußzeile nach dem Schema Venedig cod. 1144/86, fol. 1 voraus. Von den Marginalien erstaunt fol. 253r = Taf. XXV, 3: die Agonie Christi in einer Rankenrundung, eine solche findet sich erst wieder in Erevan 7651, fol. 15v. Text und Schrift wurden nicht untersucht. S. Der Nersessian, The Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia, Washington 1993, S. 13, 16ff., hat eine gründliche stilistische Untersuchung der Miniaturen vorgenommen, genaue Farb- und Materialangaben wurden jetzt nachgeliefert.

1592 hat T'oros Pernat'ens' die Hs. neu gebunden mit Silberbeschlägen, die aber nicht mit den heutigen identisch sind. 1422/3 hat ein Mönch Simeon die Hs. einem Chutlbeg verkauft. Der Name ist in Bardz Haik und auf der Krim belegt. In Lemberg wird ein Nur eddin Chutlubeg in diplomatischem Dienst genannt. Ein Sinan Chutlebeg hat 1398 in Kamenetz Podolsk die Nikolauskirche errichtet (Ališan, Kamenits. Venedig 1896, S. 131ff.). Der Grabstein eines Chutleubeg wird in der Sarkiskirche zu Kaffa aufbewahrt. Eine einleuchtende These hat bereits 1933/4 Z. Obertynski aufgestellt, Käufer der Handschrift und Erbauer der Nikolauskirche seien eine Person.

Zum Namen Ačaryan, I, 556f. Zu Armeniern auf der Krim: H. Schütz, The Stages of Armenian Settlements in the Crimea, *Trancaucasia* II (1980) 116–13, bes.A.12 (Daškévitsch). Die wesentlichen Handschriften Kilikiens waren bereits im 14. Jahrhundert auf der Krim: Erevan 7651, 7644, Istanbul 122. Das fragliche Evangeliar hat keinerlei Reflexe auf der Krim hinterlassen, und jener durch die Jelalis 1600 aus Toqat vertriebene Bischof Lazar vertritt einen Stil aus Vaspurakan; zur Person: Z. Obertynski, Die polnischen Armenier und ihr Erzbischof Andreas in Jazowiez. *Handes Amsorya* 75 (1961) Sp. 823f.

Vom heutigen Einband ist nur die Vorderseite abgebildet, es fehlen auch Aufnahmen von den Notizen auf dem Holz des Einbandes. Auf der Vorderseite sind die vier Evangelisten mit der Kreuzigung abgebildet, die seitlich von dieser notierten Buchstaben S und W bedeuten die Initialen des Stifters, B. Dolezewska, Zabytkowe zotnictwo Zbiorach Kornickich. *Pamientnik Biblioteki Korickiej* 1979, S. 29, Abb.11. Auf der Rückseite sollen die vier Kirchenväter um eine Maria, welche das Christuskind vor einem Tuch hält, abgebildet sein.

Der jugendliche Augustinus aber hält eine Märtyrerpalme in der Hand; es dürfte in Wirklichkeit Stephanus gemeint sein. W. Telesko hat die glänzende Idee, dass der Stifter (S W) den Vornamen Stephanus gehabt hat. Das Programm ist eindeutig jesuitisch, der Stil 2. Hälfte 16. Jh. und hängt letztlich mit Augsburg zusammen, findet sich in Polen bis Torun (J.K. Bierpfaff, Spezifische Ranken und Engelköpfe; T. Chryzanowski, M. Korenecki, Zotnictwo Toiurunski. Warszawa 1988, 113 ff.). Die Beschläge von 1422/3 dürften angesichts der napoleonischen Gefahr konfisziert und eingeschmolzen worden sein. Nach der Durchführung der Auflösung des Jesuitenordens in den Landen der Monarchie und dem Verkauf des Besitzes, seit 1872 in staatlicher Verwaltung, stand Kirchengut der Jesuiten zur Verfügung, eben auch die Metallbeschläge einer Handschrift mit einem Programm, zu dem sich die unierten Armenier bekannten. Ich erinnere mich, eine Punze E gesehen zu haben, welche weitreichende Folgen für die Datierung hat. M. Gradoloskij, Znaki Srebra w Polscem VII. *Kolekcjoner* 3 (1994, H.2) 87.

An der wirklich schönen Publikation stört die hässliche Bemerkung auf S. 26. Die Ausstellung in New York „The Glory" ist jedoch längst vergessen, die Lektüre lässt die Hss. nicht vermissen, die angeführte Bemerkung aber bleibt mit der Edition der Handschriften verbunden, und der Leser sucht nach anderen Erklärungen für den Sachverhalt.

Helmut Buschhausen

Ernst Kitzinger, I mosaici del periodo normanno in Sicilia. V. Il duomo di Monreale. I mosaici delle navate.– VI. La cattedrale di Cefalù, la cattedrale di Palermo e il museo diocesano. Mosaici profani (*Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Monumenti* 5. 6). Palermo 1996. 2000. 73+59 S., 396+208 Abb. auf ungezählten Bl. in Mappe. 4°. ISSN 0393-0904.

Von der sehr schwer zugänglichen Reihe über die normannischen Mosaiken in Sizilien ist vorliegender Band den Langhausmosaiken der Kathedrale zu Monreale gewidmet. Auf 100 Tafeln erlauben 396 Abbildungen ein ausgezeichnetes Bild eines jeden Mosaiks mit Details. Die Photos wurden 1951–4 durch Dumbarton Oaks hergestellt. Im Katalog sind auch die Inschriften abgedruckt. Dem Katalog der Bilder ist eine sehr knappe Einleitung ausschließlich als Erklärung zu den Bildern vorweggesetzt (S. 11–18); für alle darüber hinausgehenden Fragen sei auf die Monographie des Autors: I Mosaici di Monreale. Palermo 1960 verwiesen.

Helmut Buschhausen

Bellarmino Bagatti, Excavations in Nazareth. Vol. II "From the 12th Century until Today" with the collaboration of Eugenio Alliata. Translated by Raphael Bonanno. *Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior* 17. Franciscan Printing Press. Jerusalem o.D. (2001). 206 Seiten und 84 Tafeln in Schwarzweiß, 1 Faltplan. ISSN 0081-8933.

Das italienische Original der hier vorliegenden Übersetzung, unter dem Titel *Gli scavi di Nazaret. Vol. II "Dal secolo XII ad oggi"* 1984 in Jerusalem erschienen, war das letzte größere Werk, das der im Jahre 1990 verstorbene Franziskanerpater B. Bagatti, einer der profundesten Kenner der Geschichte und des Baubestandes des christlichen Galiläa, zur

Biblischen Archäologie der Heiligen Stätten veröffentlicht hat. Der erste Band, *Gli scavi di Nazaret. Vol. I "Dalle origini al secolo XII"*, war bereits im Jahre 1967, ebenfalls in Jerusalem, veröffentlicht worden, eine englische Übersetzung erschien dann zwei Jahre später. R. Bonanno, der die Übersetzung des hier anzuzeigenden Bandes erstellte, hat den Text bei dieser Gelegenheit auch geringfügig überarbeitet und, soweit nötig, Verbesserungen vorgenommen. Nach einem kurzen Abkürzungsverzeichnis und einer für weitere Forschungen nützlichen Bibliographie (8–14) setzt das Buch unter einer *Chapter I: Literary Sources* betitelten Überschrift mit einer kurzgefaßten Geschichte der Stadt Nazareth ein (15–23), der sich eine Geschichte der Verkündigungskirche anschließt (23–30), beide dem zeitlichen Rahmen des Bandes gemäß vom zwölften Jahrhundert bis in die Gegenwart. Die Unterabschnitte sind auf der Basis von zeitgenössischen literarischen Quellen verfaßt, berücksichtigen dabei neben den naheliegenden lateinischen und westlich-volkssprachlichen Texten auch Schriften, die in russischer und griechischer Sprache gehalten sind, etwa die Pilgerbeschreibungen des Daniil von Černigov oder des Johannes Phokas aus dem zwölften Jahrhundert. Relevante Aussagen sind, durch Fettdruck hervorgehoben, im Original und in englischer Übersetzung wiedergegeben, wodurch ein rascher Lesefluß gewährleistet ist. Das *Chapter II: The Buildings* bezieht sich ausschließlich auf die Verkündigungskirche und ihre Anbauten, darunter den Bischofspalast, sowie die von den Pilgern verehrte Heilige Grotte, die "Chapel of the Angel", ferner den östlich der Kirche gelegenen Friedhof (31–87). Zahlreiche Skizzen veranschaulichen Details von Kapitellen und anderen aufgefundenen Architekturfragmenten (36,40,43f etc.), von besonderem Interesse ist die Wiedergabe der als Spiegel des "daily life" zu wertenden Graffiti aus der Heiligen Grotte (64) wie auch die genaue Analyse der auf dem Areal gefundenen Steinmetzzeichen, die teils geometrischer Natur sind, teils aus Namen oder Buchstaben bestehen (74–85). Das *Chapter III: The Sculptures* ist untergliedert in *The Capitals* (89–102), *The Statues* (102–110) und *Architectural Remnants* (110–128) und bietet genauere Beschreibungen und Analysen der Fundstücke aus Nazareth. Die von den Kreuzrittern im zwölften Jahrhundert angefertigten Skulpturen gelten als die prachtvollsten in der ganzen Region, sie dürften, wie das verwendete Material bezeugt, vor Ort ausgearbeitet worden sein. So werden etwa die wunderbaren Kapitelle mit Darstellungen der Apostel Thomas, Matthäus und Jakobos eingehend präsentiert (92–96), unter den leider grundsätzlich nur in Fragmenten erhaltenen Statuen verdient die 1966 gefundene Figur des heiligen Petrus besondere Erwähnung (102–105). In *Chapter IV: The Franciscan Churches* (129–142) geht B. Bagatti kurz auf die beiden Nachfolgebauten der schon 1263 zerstörten und von da an in Ruinen liegenden mittelalterlichen Verkündigungskirche ein; die erste der Kirchen ist 1730 errichtet worden, die zweite, heute bestehende, ist am ehesten als "Stockwerkkirche" zu bezeichnen: die Konstruktion, in der alte Baureste und moderner Sakralbau übereinanderliegen, wurde in den Jahren zwischen 1959 und 1969 von dem Architekten G. Muzio erbaut. *Chapter V: The other Medieval Churches of Nazareth* (143–162) behandelt acht Sakralbauten, *The Church of St. Joseph* (143–148), *The Church of St. Gabriel* (148–153), *St. Zechariah – Chapel of the Fright* (153–158), *The Church of the 40 Martyrs* (158), *The "Synagogue" or "School of Christ"* (158–160), *The Large Building next to the Dames de Nazareth* (160f), *The "Mensa Christi" or Balata* (161f) sowie *The Church of St. Anthony the Abbot* (162). Freilich haben nicht alle Gebäude auch wirklich einen mittelalterlichen Ursprung; während die Geschichte der ersten drei Gebäude schon zur Zeit der Kreuzritter gut dokumentiert ist, wurde die Antonios-Kirche nachweislich erst im 18. Jahrhundert errichtet. Die Kirche der 40 Märtyrer wird zwar mit einem mittelalterlichen Gebäude in Verbindung gebracht, doch ist diese Zuordnung nicht ganz unumstritten. Auch die Tradition, die mit der "Synagoge" verbunden wird, könnte erst in der frühen Neuzeit entstanden sein. Der letzte Abschnitt

des Buches geht auf die in Nazareth gemachten Kleinfunde ein: unter der Überschrift *Chapter VI: The Pottery and other small Objects* (163–200) werden Keramik (163–193), Glas (193f), Metallteile (194) und Münzen (194–200) behandelt. Die Keramik stammt erwartungsgemäß sowohl aus dem Mittelalter als auch aus der Neuzeit, eine eindeutige Zuordnung zu treffen, ist aufgrund der Fundumstände nicht immer möglich. Glas und Metallteile sind gering an Zahl, die gefundenen Münzen kommen überwiegend aus dem arabischen Raum. Eine kurze Zusammenfassung (201), ein Index (202–206) sowie ein reicher Abbildungsteil mit Schwarzweißaufnahmen von durchweg hoher Qualität beschließen den gelungenen Band. Auf der letzten Seite ist ein Faltplan eingebunden, der die nachweislich aus der Kreuzzugszeit stammende Bausubstanz der Verkündigungskirche zeigt.

Die vorliegende Publikation kann, um mit den Worten ihres Verfassers zu sprechen, zweifelsfrei nicht als eine Stadtgeschichte von Nazareth angesehen werden, sie ist allenfalls zusammen mit ihrem Vorgängerband *Excavations in Nazareth. Vol. I "From the beginning till the 12th Century"* als eine Vorstudie zu einem solchen Unterfangen zu werten (201). Ihr Hauptgewicht liegt eindeutig auf der Präsentation des in Nazareth aufgefundenen archäologischen Materials, das freilich in einer mustergültigen Weise durch Text und Abbildungen für den Leser aufbereitet wird. Die Lektüre des überzeugend gestalteten Buches ist ein Vergnügen, den Franziskanern in Jerusalem ist für die Übersetzung dieses wichtigen Buches, durch die die interessanten Inhalte einem größeren Publikum bekannt gemacht werden können, nicht genug zu danken.

Andreas Külzer

Maria Christina Chatzeioannu, Η ιστορική εξέλιξη των οικισμών στην περιοχή του Αλιάκμονα κατά την Τουρκοκρατία. Ο κώδικας αρ. 201 της Μονής Μεταμορφώσεως του Σωτήρος Ζάβορδας (*Ekd. Kentru Neoellenikon Ereunon Ethniku Idrymatos Ereunon* 75). Athen 2000. 358 S., 11 Abb.

Der Schwerpunkt des Werkes – es steht im Rahmen des Programmes „Geschichte der Siedlungen Griechenlands (15.–20. Jahrhundert)" – liegt in der historischen Geographie des Tales des mittleren Haliakmon (etwa vom Raum Kastoria abwärts bis Beroia) in der Epoche des 18. und 19. Jahrhunderts. Es handelt sich um den Südwesten Makedoniens, ein Gebiet, für das die schriftlichen Quellen spärlich sind und die archäologische Forschung noch einiges aufzuholen hat. Charakteristisch für diese Zone ist das Vorhandensein einer relativ mobilen, Viehzucht betreibenden Bevölkerung.

Im ersten großen Kapitel geht es um die Entwicklung der Siedlungen und im speziellen der Klöster von der ausgehenden byzantinischen Epoche bis in die letzte Phase der Türkenherrschaft im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert (Τα ιστορικά μιας γεωγραφικής ενότητας S. 13–70). Der Hauptteil des Werkes (Η Παρρησία ως τεκμήριο για την ιστορία των οικισμών) ist dem Kodex Nr. 201 des Zaborda-Klosters gewidmet, der sich gegenwärtig im Besitz der Bibliothek der Stadt Kozane befindet. Der erste Abschnitt dieses Kodex wurde 1692 geschrieben, der umfangreiche folgende Teil stammt aus dem 18., 19. und beginnenden 20. Jh. Inhaltlich handelt es sich um ausgedehnte Listen mit Namen von Personen aus verschiedenen Dörfern, die dem Zaborda-Kloster Beiträge geleistet haben. Die genannten Dörfer liegen zumeist im Bereich des Haliakmon-Tales im weiteren Sinn, aber auch in den angrenzenden Regionen von Nordthessalien und Epirus. Die Autorin zieht – und darin liegt u.a. der Wert des Buches – aus der Erwähnung bzw. Nicht-Erwähnung von Dörfern in bestimmten Zeiträumen sowie aus der jeweiligen Zahl der dem Kloster Beiträge leistenden

Bewohner Rückschlüsse auf die historische Entwicklung der Siedlungen und studiert auf diese Weise die Veränderungen im Siedlungssystem vom Mittelalter bis zur späten Türkenzeit sowie den Einfluß geographischer Voraussetzungen auf die historische Entwicklung. Die Abschrift des Kodex Nr. 201 umfaßt (inklusive einiger Urkunden von Erzbischöfen von Achrida und des Testaments des Klostergründers Nikanor) die Seiten 86 bis 236. Sorgfältig erstellt sind die umfangreichen Indices (Siedlungen alphabetisch und nach Provinzen, Personen). Die abschließende, auf der elektronischen Datenbank des Βιβλιογραφικός οδηγός νομών Κοζάνης – Γρεβενών (des *Kentron Neoellenikon Ereunon* des *Ethnikon Idryma Ereunon*) beruhende Bibliographie ist nach Orten (Dörfer, Städte, Provinzen etc.) angeordnet.

Bei der Auswertung des Buches für die mittelalterliche Topographie sind dem Unterzeichneten aufgefallen: Nicht verwendet wurden zwei wesentliche Titel: 1. das umfassende Ortsnamenverzeichnis von E. Krüger, Die Siedlungsnamen Griechisch-Makedoniens nach amtlichen Verzeichnissen und Kartenwerken (*Islamkundliche Untersuchungen* 96). Berlin 1984 und 2. M. Sokoloski, Turski dokumenti za istorijata na Makedonskiot narod. Opširni popisni defteri od XV vek. II. Skopje 1973, wo S. 71–122 ein aus dem Jahr 1445 stammender Defter zum Vilayet-i Kastorye wiedergegeben ist. – Unverständlich bzw. irreführend erscheint S. 21 die Identifizierung der θέση Παλιάλωνα oder Φρούριο Τρανοβάλτου mit dem justinianischen φρούριον τοῦ Νιζισκοῦ, denn alle drei Namen bezeichnen denselben Ort, und bei Justinian ist keine Befestigung von Niziskos erwähnt. – Μισλογκόστι ist nicht, wie S. 79 angegeben, unidentifiziert, sondern nichts anderes als *M-s-l-o-g-o-š-t-e*, das vor 1445 in einem Defter als Dorf im Vilayet *Kastorye* verzeichnet ist und jetzt Mesolongos heißt (21 km ssw. von Kastoria; vgl. Krüger 320 und Sokoloski 87f.). – Im Falle von Baresia, Barisa etc. sind im Register (S. 249) bloß der ältere Name Bartsa und Exarchos als Name der Gemeinde ausgewiesen, nicht aber die jetzt gültige Ortsbezeichnung Βάρης (vgl. Εφημερίς της Κυβερνήσεως της Ελληνικής Δημοκρατίας (τεύχος δεύτερο). Πίνακας πραγματικού πληθυσμού κατά την απογραφή της 17ης Μαρτίου 1991. Athen 1993, 9448). – Das (S. 259) als unidentifiziert bezeichnete Μπουνάσια μοναστίρι (S. 198) wird wohl doch mit dem 1609 genannten Kl. Panagia Mpunasia, dem Kl. Theotokos Euangelistria am West-Abhang des Bunasa-Gebirges, gleichzusetzen sein. – Zalobon heißt jetzt Trikomon und nicht Basileiada, wie S. 252 angegeben.

Das Erscheinen des vorliegenden Buches von Frau Chatzeioannu ist sehr zu begrüßen, erschließt es doch eine der Hauptquellen für eine Region und deren historische Toponymie und eine Epoche, für welche uns Quellen und Literatur nur verstreut und z. T. entlegen publiziert vorliegen.

Peter Soustal

P. Arthur, Naples, from Roman Town to City-State: An Archaeological Perspective (*Archaeological Monographs of the British School at Rome* 12). London 2002. XV, 197 S. (ISBN 0-904152-38-3).

Paul Arthur, ausgewiesen durch zahlreiche Publikationen zu dieser kampanischen Stadt, präsentiert die Geschichte Neapels unter mehreren Aspekten von ihren römischen Ursprüngen bis in die byzantinische Phase (bes. in Chapter 1: S. 12–19: „The Gothic Wars and Byzantine Naples – Independence"), und er unternimmt den Versuch, das mittelalterliche Neapel in einen mediterranen Gesamtkontext zu stellen (bes. in Chapter 6: Economy). Die Stadtgeschichte wird vor allem aufgrund neuer archäologischer Forschung dokumentiert (s. Appendix I: „Excavations conducted in and around Naples during the 1980s"),

besonders die Abteilung „Urban transformation“ enthält wichtige Aspekte zur materiellen Kultur (Chapter 3 [S. 31–58]: Harbour works, Defences, Streets and communications, Public buildings, Public spaces, Water supply, House and gardens, Cemeteries and burials).

Michael Grünbart

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 53. Band/2003, 363–364

CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE

(Stand August 2003)*

In Vorbereitung:

Anonymus, Chronika parekbolaia, ed. R. Tocci (ed. princeps, *Series Berolinensis*)
Chronicon Paschale, ed. O. Mazal (*Series Vindobonensis*)
Dukas, ed. S. Kotzabassi
Eustathios von Thessalonike, Briefe, ed. F. Kolovou
Georgios Kedrenos, ed. R. Maisano – L. Tartaglia (*Series Italica*)
Ioannes Anagnostes, ed. J. Tsaras† (*Series Berolinensis*)
Ioannes Antiocheus, ed. S. Mariev (*Series Berolinensis*)
Ioannes Apokaukos, ed. B. Katsaros (*Series Thessalonicensis*)
Ioannes Kinnamos, ed. P. Wirth
Ioannes Zonaras, ed. P. Leone (*Series Italica*)
Kekaumenos, Strategikon, ed. Ch. Roueché
Laonikos Chalkokondyles, ed. H. Wurm – M. Grünbart (*Series Vindobonensis*)
Leon Diakonos, ed. N. M. Panagiotakis† (*Series Berolinensis*)
Leonis Tactica, ed. G. T. Dennis
Logothetes-Chronik A und B, ed. St. Wahlgren (*Series Berolinensis*)
Manganeios Prodromos, ed. E. et M. Jeffreys
Michael Attaleiates, ed. E. Tsolakis (*Series Atheniensis*)
Michael Glykas, ed. S. Mauromati-Katsouyiannopoulou (*Series Thessalonicensis*)
Michael Psellos, Chronographia, ed. D. R. Reinsch
Nikephoros Gregoras, ed. J. A. van Dieten (*Series Berolinensis*)
Nikephoros Kallistos Xanthopulos, ed. F. Winkelmann
Ps.-Symeon Logothetes, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*)
Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*)
Stephanos Byzantios, ed. M. Billerbeck (*Series Berolinensis*)
Terrae Sanctae descriptiones graecae, ed. A. Külzer (*Series Vindobonensis*)
Theodoros Metochites, Basilikoi Logoi, ed. I. Ševčenko (*Series Vindobonensis*)
Theodoros Skutariotes, ed. A. Hohlweg (*Series Berolinensis*)
Theophanes Continuatus V (Vita Basilii), ed. I. Ševčenko (*Series Berolinensis*)

* Eine komplette Liste der erschienenen Bände wurde in *JÖB* 52 (2002) abgedruckt.

VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

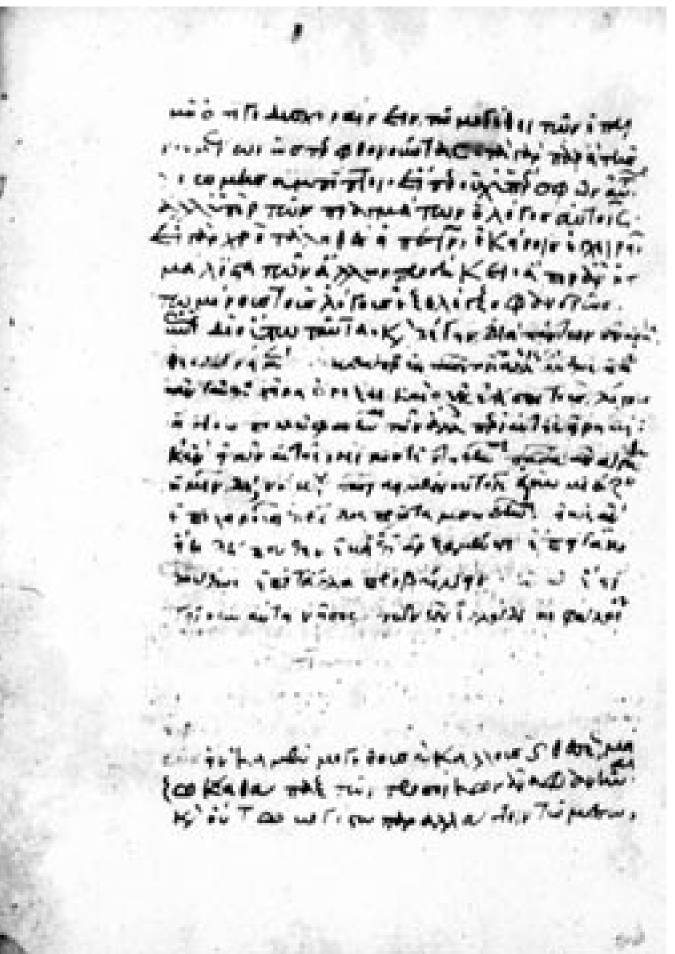
Mag. Eirini Afentoulidou*.– Prof. Dr. Theodora Antonopoulou, Department of Philology, University of Patras, University Campus, Rion, GR-26500 Patras.— Prof. Dr. A. Beihammer, Department of History and Archaeology, University of Cyprus, P.O. Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Prof. Dr. H. Buschhausen*.— Prof. Dr. Ch. Chotzakoglou, University of Cyprus, Archaeological Research Unit, P.O. Box 537, CY-1678 Nicosia.— Dr. J. Declerck, Vaderlandstraat 30, B-9000 Gent.— Dr. J. Diethart, Österr. Nationalbibliothek, Josefsplatz 1, A-1010 Wien.— Prof. Dr. P. Van Deun, Instituut voor Vroegchristelijke en Byzantijnse Studies, Katholieke Universiteit Leuven, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven.— Prof. Dr. St. Efthymiadis, University of Ioannina, Department of Philology, GR-45 110 Ioannina.— Dr. M. Grünbart*.— Prof. Dr. M. Hinterberger, Department of Byzantine and Modern Greek Studies, University of Cyprus, P.O.Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Prof. Dr. W. Hörandner*.— Dr. B. Janssens, Instituut voor Vroegchristelijke en Byzantijnse Studies, Katholieke Universiteit Leuven, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven.— Prof. Dr. E. Kislinger*.— Prof. Dr. J. Koder*.— Prof. Dr. Sofia Kotzabassi, Aristotle University of Thessaloniki, Dept. of Medieval and Modern Greek Philology, GR-540 06 Thessaloniki.— Doz. Dr. A. Külzer***.— Mag. Bettina Lienhard, Kolleg Leitbilder der Spätantike, Institut für Altertumswissenschaften, Friedrich-Schiller-Universität, Fürstengraben 1, D-07743 Jena.— Dr. Angeliki Lymberopoulou, 354 Uxbridge Road, Shepherd's Bush, London W12 7LL, Großbritannien.– Mag. Susanne Metaxas*.— Drs. M.D.J. Op de Coul, 9, rue de Bretagne, F-75003 Paris.– Prof. Dr. E. N. Papaioannou, The Catholic University of America, Department of Greek and Latin, 308 McMahon, Washington, D.C. 20064, USA.— Mag. M. Popović*.— Mag. J. Preiser-Kapeller*.— Prof. D. Sahas, Navarinou 33, GR-151 22 Athen-Marousi.— Mag. Natascha Seibt**.— Prof. Dr. W. Seibt*.— Prof. Dr. Franziska Shlosser, Concordia University, 1455, de Maisonneuve Bld. W., Montreal, Quebec H3G 1M8, Canada.— Prof. Dr. J. Signes Codoñer, Universidad de Valladolid, Dpto. filología griega, Plaza del Campus, s/n, E-47011 Valladolid.— Dr. P. Soustal***.— Prof. Dr. Ioannis Spatharakis, Dobbedreef 25, NL-2331 SW Leiden.— Dr. Astrid Steiner-Weber, Universität Bonn, Philolog. Seminar, Am Hof 1e, D-53113 Bonn.— Prof. Dr. E. Trapp, Universität Bonn, Philolog. Seminar, Am Hof 1e, D-53113 Bonn.— Dr. Anastasia Vakaloudi, Klasomenon 5, Kalamaria, GR-55133 Thessaloniki.— Drs. A.A.Th. van den Brink, Thijs v. d. Lindenstraat 28, NL-2202 VR Noordwijk aan Zee.— Dr. Agnes Verweij, Noord Rundersteeg 10, NL-2312 VN Leiden.— Dr. R. Volk, Byzantinisches Institut der Abtei Scheyern, D-85297 Scheyern.— Dr. Gerda Wolfram, Paulinensteig 10, A-1160 Wien.

---

* Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für Byzantinistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

*** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für die TIB, Postgasse 7, A-1010 Wien



1 Vat. Pal. gr. 211, f. 86v



2 Vat. Pal. gr. 211, f. 93v

3 Vat. Pal. gr. 211, f. 93



1 St. Mamas, Paleochora, Crete, Ascension of Christ, detail, 1355 A.D.



2 St. Mamas, Paleochora, Crete, Ascension of Christ, detail, 1355 A.D.



3 St. Mamas, Paleochora, Crete, Melchizedek, 1355 A.D.



4 St. Mamas, Paleochora, Crete, St. Mamas praying, 1355 A.D.



6 St. Mamas, Paleochora, Crete, Death of St. Mamas, 1355 A.D.



5 St. Mamas, Paleochora, Crete, St. Mamas scene, 1355 A.D.



7 Taphou 14, St. Mamas milking a hind and soldier seeking for him, middle 11th century

8 Dionys. 61, St. Mamas flanked by the Personifications of Ecclesia and Synagogue, m. 11th c.



1 Madre della Consolazione icon, London, British Museum



2 Madre della Consolazione icon by Zafuris, Athens, Kanellopoulos collection



3 Madre della Consolazione icon by Victor, Corfu, Hagioi Theodoroi